

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TRANSMISSION DE L'IDENTITÉ RELIGIEUSE
DANS UN CONTEXTE D'IMMIGRATION
LE CAS DE RÉFUGIÉS TAMOULS HINDOUS
D'ORIGINE SRI-LANKAISE À MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARK BRADLEY

DÉCEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

C'est avec fierté que je souhaite faire connaître ici ma reconnaissance envers celui qui, pendant quatre ans, m'a guidé à chaque étape de la réalisation de ce projet. Directeur des programmes de premier cycle au département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, grand spécialiste de l'Inde et du bouddhisme, maître de *pali*, cette langue dans laquelle les premiers écrits bouddhiques ont été rédigés, le professeur Mathieu Boisvert a mené et il continue de mener de nombreux voyages de recherche et d'étude en Asie du Sud.

Pour ses conseils éclairés, pour ses encouragements répétés et pour ses nombreux témoignages de confiance à mon égard, je désire le remercier le plus chaleureusement possible. Soyons clair : sans lui, jamais cette étude n'aurait pu être réalisée. Pour son intelligence, ses connaissances et son dynamisme, et pour avoir partagé avec moi beaucoup de sa passion et de son enthousiasme, je lui porte le plus grand respect et je tiens à l'assurer de ma plus profonde gratitude.

Mark Bradley

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
CONCEPTS ET CADRE THÉORIQUE	8
1.1 Concepts et définitions	8
1.1.1 Religion et pratique religieuse	9
1.1.2 Migration et diaspora	12
1.1.3 Ethnicité et identité	19
1.1.3.1 Ethnicité	19
1.1.3.2 Identité ethnique	24
1.1.3.3 Conscience ethnique	26
1.1.3.4 Identité nationale	28
1.1.3.5 Ethnicité et identité religieuse	29
1.1.3.6 Culture et ethnicité	31
1.2 Cadre théorique	33
1.3 Conclusion	36
CHAPITRE II	
UN PORTRAIT IDENTITAIRE TAMOUL	38
2.1 Introduction	38
2.2 Repères géopolitiques	39
2.3 Le conflit sri-lankais	43
2.4 Une langue et une culture fort anciennes	46
2.5 Tamoul et Tamouls	47

2.6 La culture tamoule	49
2.7 La personne tamoule, chaude ou froide	50
2.8 Pureté et chasteté	51
2.9 Menstruation et pollution	52
2.10 Une identité religieuse distincte : le Saiva Siddhanta	54
2.11 Une pratique d'abord personnelle	56
2.12 L'importance du temple dans la culture tamoule	57
2.13 Une dévotion spéciale à Murugan	60
2.14 La communauté tamoule de Montréal	62
2.15 Le temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux	63
2.16 Conclusion	68
CHAPITRE III	
ANALYSE ET COMMENTAIRES	70
3.1 Introduction	70
3.2 Présentation des répondants	72
3.3 Identité et pratique religieuse, alors et maintenant	75
3.3.1 Auto-identification ethnique et religieuse	75
3.3.1.1 Une pluralité d'identités ethniques	76
3.3.1.2 Une identité religieuse claire	77
3.3.2 Pratiques religieuses antérieures	78
3.3.2.1 Formation religieuse reçue	80
3.3.2.2 Importance du temple dans la formation religieuse	83
3.3.3 Les pratiques actuelles	84
3.3.3.1 Pratiques religieuses à la maison	85
3.3.3.2 Pratiques actuelles au temple	88
3.3.3.3 Habitudes et restrictions alimentaires	93
3.3.3.4 Prescriptions vestimentaires	95

3.4 Transformation dans les pratiques religieuses	97
3.4.1 Une fausse impression de continuité	98
3.4.2 Gros plan sur certaines pratiques	101
3.4.2.1 Une mort plus courte	101
3.4.2.2 Des mariages de moins en moins arrangés	103
3.4.2.3 L'interdit religieux fait aux femmes en menstruation	104
3.5 Une identité religieuse à transmettre	106
3.5.1 Une langue dont l'avenir est mal assuré	107
3.5.2 Une identité de plus en plus définie par la religion	108
3.5.3 La transmission des valeurs importantes	110
3.6 L'identité collective de la communauté	112
3.6.1 Du meilleur et du pire	114
3.6.2 Inquiétudes pour la seconde génération	116
3.6.3 Collectivement l'avenir semble meilleur	118
3.6.4 Est-il facile d'être hindou au Québec ?	120
3.7 Conclusion	122
CONCLUSION	124
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	129

RÉSUMÉ

Le Sri Lanka est un petit pays insulaire de l'Asie du Sud, situé au sud-est de l'Inde, et où sévit, depuis plus de vingt-cinq ans, une terrible guerre civile. Des centaines de milliers de membres de la minorité ethnique tamoule du Sri Lanka sont aujourd'hui réfugiés aux quatre coins du globe et, en particulier, au Canada. À Montréal, ils seraient entre dix et quinze mille et la plupart d'entre eux sont hindous. Aujourd'hui la communauté a construit ou aménagé quatre temples religieux dans la région métropolitaine et elle entend bien assurer sa continuité dans ce nouveau territoire qu'elle partage désormais avec les autres Québécois. À ce jour, la communauté est surtout constituée d'immigrants de première génération. Mais les jeunes poussent et se multiplient. Qu'advient-il de ces jeunes dans quinze ou vingt ans ? Parleront-ils encore tamoul ? Seront-ils toujours hindous ? La communauté est d'ores et déjà en mode de transmission identitaire.

Dans la présente dissertation, nous allons tenter de répondre à diverses questions relatives à cette dernière et plus particulièrement à la transmission de l'identité religieuse hindoue dans un contexte de migration, celui de la communauté tamoule sri-lankaise de Montréal. Nous allons nous intéresser, entre autres, aux valeurs que quelques adultes, tous nés au Sri Lanka et donc de première génération, souhaitent voir être transmises à leurs enfants qui feront partie de la seconde génération de la communauté. Notre hypothèse centrale est que la religion joue un rôle majeur chez le nouvel arrivant et qu'elle constitue une stratégie essentielle permettant à l'immigrant de maintenir une continuité d'identité (Beyer, 2006b). Nous croyons que la religion, et plus particulièrement la pratique religieuse, servent de puissants véhicules à la transmission intergénérationnelle de tout un bagage identitaire, à la fois culturel et linguistique, mais aussi moral.

De type qualitatif, la présente analyse est essentiellement le produit d'une étude de terrain menée depuis près de trois ans au sein de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise de Montréal, et comprenant à la fois une part d'observation participante et une part d'entrevues. En comparant les pratiques religieuses de certains individus aujourd'hui dans leur pays d'adoption avec celles qu'ils avaient dans leur pays d'origine, en mettant en parallèle la formation religieuse reçue et celle offerte actuellement au sein de la communauté, et enfin en étudiant les réponses de nos interlocuteurs quant à leurs priorités et quant aux valeurs qu'ils souhaitent léguer à leurs enfants, nous croyons pouvoir mieux comprendre comment se réalise le phénomène de reconstruction identitaire dans un contexte d'immigration.

INTRODUCTION

La survie de toute société dépend de la transmission ininterrompue de sa culture, de ses valeurs et de ses institutions d'une génération à l'autre. Or la continuité ne peut pas toujours compter sur la permanence ou la stabilité. À l'occasion, de grandes perturbations viennent briser la transmission identitaire. Lorsqu'un immigrant et, à plus forte raison, un réfugié est transplanté, parfois de façon brutale, dans un nouvel environnement qui lui est étranger, il doit, concurremment à des impératifs de survie, entreprendre un long processus de reconstruction identitaire. L'objectif, pour lui, consiste alors à définir son nouveau moi en relation le plus harmonieusement possible avec son milieu adoptif, mais également avec son passé et tous les signifiants qui y sont liés. Que voudra-t-il retenir de son ancienne identité ? Que voudra-t-il transmettre à ses enfants de sa langue et de sa culture d'origine, de son héritage ethnique, historique et symbolique et de sa tradition religieuse ? Rappelons que, au nombre des marqueurs identitaires les plus puissants, on trouve la langue et l'alimentation, mais également la religion.

Le Sri Lanka est un petit pays insulaire de l'Asie du Sud, situé au sud-est de l'Inde, et où sévit, depuis plus de vingt-cinq ans, une terrible guerre civile. Plusieurs membres de la minorité ethnique tamoule du Sri Lanka sont aujourd'hui réfugiés aux quatre coins du globe et, en particulier, au Canada. À Montréal, ils seraient entre dix et quinze mille et la plupart d'entre eux sont hindous. Aujourd'hui la communauté a construit ou aménagé quatre temples religieux dans la région métropolitaine et elle entend bien assurer sa continuité dans ce nouveau territoire qu'elle partage désormais avec les autres Québécois. À ce jour, la communauté est surtout constituée d'immigrants de première génération. Mais les jeunes poussent et se multiplient. Qu'advient-il de ces jeunes dans quinze ou vingt ans ?

Parleront-ils encore tamoul ? Seront-ils toujours hindous ? La communauté est d'ores et déjà en mode de transmission identitaire.

Dans la présente dissertation, nous allons tenter de répondre à diverses questions relatives à cette dernière et plus particulièrement à la transmission de l'identité religieuse hindoue dans un contexte de migration, celui de la communauté tamoule sri-lankaise de Montréal. Nous allons nous intéresser, entre autres, aux valeurs que quelques adultes, tous nés au Sri Lanka et donc de première génération, souhaitent voir être transmises à leurs enfants qui feront partie de la seconde génération de la communauté.

Notre hypothèse centrale est que la religion joue un rôle majeur chez le nouvel arrivant et qu'elle constitue une stratégie essentielle permettant à l'immigrant de maintenir une continuité d'identité (Beyer, 2006b). Nous croyons que la religion, et plus particulièrement la pratique religieuse, servent de puissants véhicules à la transmission intergénérationnelle de tout un bagage identitaire, à la fois culturel et linguistique, mais aussi moral.

À partir de cette hypothèse, un certain nombre de questions de recherche ont surgi et elles devraient nous guider tout au long de notre étude. Quelle idée ces membres de la communauté se font-ils de leur religion, et comment la vivent-ils ? Leurs perceptions sont-elles différentes de ce qu'elles étaient avant leur arrivée au Québec ? Leur façon de pratiquer l'hindouisme a-t-elle changé au fil du temps ? Des transformations ont-elles été apportées à leur façon d'observer les prescriptions alimentaires et vestimentaires de leur culte ? Sont-ils d'avis que leurs enfants accordent autant d'importance qu'eux à la religion, à la langue et à la culture ? Parmi les valeurs et croyances prônées par la religion hindoue, lesquelles souhaitent-ils transmettre à la prochaine génération ?

La première partie de notre travail a consisté en une recherche documentaire. Celle-ci a donné peu de résultats en lien avec les Canadiens d'origine tamoule sri-lankaise, vu l'établissement récent de cette communauté au Canada. Nous croyons d'ailleurs que le présent mémoire constitue une des premières études à être consacrées à la communauté tamoule hindoue d'origine sri-lankaise à Montréal. Toutefois, plusieurs ouvrages portant plus généralement sur la communauté hindoue canadienne et sur l'immigration indienne au pays ont été étudiés et mis à profit. Par exemple, les travaux de la chercheure canadienne

Sikhara Banerjee montrent bien les difficultés rencontrées dans l'entreprise de reconstruction identitaire des immigrants hindous au pays.

Constructions of Hindu identity are passed on to second-generation children and young adults who then have to negotiate a complex relationship with Hindu customs and rituals as they deal with a mainstream Canadian society that may challenge their religious beliefs. Hinduism in Canada can complicate relations between parents and children as they each attempt to incorporate (or reject) Hindu practices in their lives. This negotiation centres on the construction of Hindu identity and the manner in which it shapes behaviour. (Banerjee et Coward, 2005, 43)

On comprendra donc que la présente analyse est essentiellement le produit d'une étude de terrain menée depuis près de trois ans au sein de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise de Montréal, et comprenant à la fois une part d'observation participante et une part d'entrevues. Cette étude qualitative de type empirique a été conduite dans le cadre d'une recherche beaucoup plus large, celle du GRIMER, le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux¹, attaché à l'Université du Québec à Montréal, et auquel nous sommes associé en qualité d'assistant de recherche.

Une période d'observation participante plus officielle s'est déroulée entre les mois d'octobre 2005 et d'avril 2006 dans un des lieux de culte de la communauté tamoule hindoue d'origine sri-lankaise à Montréal, le temple Thiru² Murugan de Dollard-des-Ormeaux, au cours de laquelle, notre collègue du GRIMER, Julien Théophile-Catherine, et nous-même avons pu recueillir de précieuses informations sur le temple et sur la communauté qui le fréquente. Les objectifs étaient de nous familiariser avec ce lieu de culte, de même qu'avec les rituels et les activités qui s'y déroulent, en plus d'établir des contacts avec des membres de la communauté. Toutefois, notre travail d'observation ne s'est pas confiné à cette seule période. De fait, aux fins du présent mémoire, l'exercice n'a jamais cessé puisque, à ce jour,

¹ Réunissant une vingtaine de chercheurs sous la direction du professeur Louis Rousseau, et bénéficiant d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le GRIMER a pour objectif principal d'étudier les manifestations et le rôle de l'appartenance religieuse au sein de quatre minorités ethnoculturelles qui se sont établies dans le Grand Montréal depuis le début des années 1970, dont la communauté tamoule hindoue originaire du Sri Lanka. Le programme vise à analyser la place du référent religieux dans le processus de recomposition identitaire des immigrants.

² Nous utilisons ici la graphie la plus courante d'un terme tamoul qu'on trouve également écrit *tiru*, et que Clothey définit par : « a pregnant word which can mean fertile, prosperous, beautiful, or sacred. » (Clothey, 1972, 91).

nous continuons de fréquenter le temple sur une base régulière, ce qui nous aide de façon non négligeable dans la compréhension de certaines données et informations recueillies au cours de nos lectures et lors des entrevues individuelles.

Parallèlement à l'exercice d'observation participante, nous avons procédé à une série d'entrevues individuelles auprès de membres adultes de la communauté tamoule montréalaise qui fréquentent le temple Thiru Murugan. Ces entrevues ont été menées suivant un guide d'entretien qui comptait une cinquantaine de questions réunies en huit chapitres principaux. Chaque questionnaire sectoriel préparé pour chacune des quatre communautés étudiées par le GRIMER³ comportait le même nombre de questions-thèmes, toutes présentées dans le même ordre. Il avait été toutefois adapté de façon à respecter les particularités de chaque tradition religieuse. C'est ainsi que le vocabulaire utilisé variait d'un questionnaire à l'autre de façon à mieux correspondre à la réalité vécue par chaque communauté.

Notre enquête portait sur une série de thèmes en lien avec l'identité, l'ethnicité et la pratique religieuse. Les entrevues étaient du type semi-directif, présentant ainsi l'avantage de permettre plus de liberté qu'un entretien directif, tout en ayant néanmoins recours à une série de questions précises. La durée moyenne des entrevues a été d'une heure et vingt-cinq minutes. Les entretiens ont été numériquement enregistrés, copiés sur disques compacts et rangés en lieu sûr, de façon à assurer la plus grande confidentialité à chacun des participants. Les entrevues ont ensuite été retranscrites au moyen d'un traitement de texte et imprimées.

Dans un deuxième temps, pour faciliter le traitement des informations recueillies au cours des entretiens, nous avons utilisé le logiciel de manipulation de données NVivo (v.7), préalablement programmé de façon collégiale⁴ en un certain nombre de catégories appelées « nodes ». Au total, dix-sept nodes et plus d'une trentaine de sous-nodes avaient été définies, rejoignant en cela les divers intérêts du GRIMER en géographie, en études féministes et en sciences des religions. C'est ainsi que chacun des entretiens réalisés avec nos répondants

³ En plus des hindous tamouls d'origine sri-lankaise, le GRIMER s'intéresse aux bouddhistes d'origine cambodgienne, aux musulmans d'origine maghrébine et aux pentecôtistes d'origine africaine subsaharienne.

⁴ Les quatre équipes du GRIMER fonctionnent avec la même version du logiciel configurée selon des paramètres et des catégories identiques.

hindous a été découpé en de très nombreuses « bandelettes » qui ont ensuite été distribuées dans les diverses nodes et sous-nodes.

Les données retenues pour la présente étude sont tirées principalement de quatre nodes intitulées respectivement « 03-Pratiques et croyances religieuses actuelles », « 04-Antécédents religieux », « 05-Changements dans les pratiques religieuses », et « 06-Transmission des valeurs et des traditions ». Nous avons réuni dans ces quatre nodes les diverses réponses que nos interlocuteurs ont fournies à des questions placées ici et là dans le questionnaire. Toutes les réponses catégorisées de nos répondants ont ainsi pu être plus facilement étudiées. Finalement, l'analyse qualitative de ces données a permis de tirer un certain nombre de conclusions.

Les questions qui nous ont été les plus utiles furent celles du chapitre deux du questionnaire portant spécifiquement sur les croyances et les pratiques religieuses et où on trouvait notamment les questions suivantes : « 2.1 Parlez-moi du rôle de la religion durant votre enfance et votre jeunesse (formation reçue, pratiques religieuses à l'époque, etc.) », « 2.2 Pour vous aujourd'hui, est-ce que la religion occupe la même place dans votre vie ? Décrivez-moi vos pratiques religieuses, quotidiennes, hebdomadaires, annuelles, à la maison, au temple ou ailleurs. », et « 2.3 Votre manière de pratiquer l'hindouisme a-t-elle changé depuis que vous êtes au Québec ? ». Toutefois certains propos fort éclairants de nos interlocuteurs nous ont aussi semblé pertinents, même s'ils avaient été fournis en réponse à d'autres questions que celles de la section deux, comme par exemple aux questions des sections trois sur les lieux de culte, et cinq sur la sphère domestique. En conséquence, nous les avons inclus dans les nodes de notre analyse. De la même manière, il faut savoir que certaines réponses tirées d'autres nodes que les quatre principales nommées plus haut ont également été utilisées pour ajouter de la compréhension et fournir du contexte à notre interprétation.

La présente étude s'intéresse à la préservation et à la transmission de l'identité religieuse au sein d'une communauté tamoule hindoue. En comparant les pratiques religieuses de certains individus aujourd'hui dans leur pays d'adoption avec celles qu'ils avaient dans leur pays d'origine, en mettant en parallèle la formation religieuse reçue et celle offerte actuellement au

sein de la communauté, et enfin en étudiant les réponses de nos interlocuteurs quant à leurs priorités et quant aux valeurs qu'ils souhaitent léguer à leurs enfants, nous croyons pouvoir mieux comprendre comment se réalise le phénomène de reconstruction identitaire dans un contexte d'immigration.

Rappelons que notre analyse est d'abord et avant tout de type qualitatif et que les résultats obtenus ne visent en aucun cas à tirer un portrait unique de la communauté tamoule montréalaise. Au contraire, notre objectif est de fournir, à partir de nos recherches, un éclairage sur la lecture que les participants font eux-mêmes de leur identité actuelle de même que sur les valeurs, notamment religieuses, que ceux-ci souhaitent transmettre à la prochaine génération.

Le présent mémoire comporte trois chapitres. Le premier présente les cadres qui nous ont servi dans le développement de notre étude, ainsi que nos approches au plan conceptuel et théorique. Le second chapitre vise à fournir quelques traits propres à l'identité tamoule en général de même qu'à présenter un portrait de la communauté tamoule montréalaise. Enfin, le troisième chapitre est tout entier consacré à notre analyse.

En terminant, voici quelques notes au lecteur. Les termes hindou et hindouisme font référence à la tradition religieuse dans son ensemble, tandis shivaïte et shivaïsme s'appliquent plus particulièrement aux hindous qui reconnaissent Shiva comme entité suprême. Par ailleurs, en langue hindi, les adorateurs de Shiva sont appelés *Saiv* et en tamoul, *Saiva* ou *Saivam*. Il n'est donc pas étonnant que la langue anglaise les ait nommés *Saivites*. En français, le terme retenu pour les désigner est plutôt *shivaïte*. Toutefois, dans cette étude, nous avons choisi de ne pas éliminer un terme au profit de l'autre. En conséquence, nous allons utiliser le terme *shivaïte* pour désigner les adorateurs de Shiva dans leur ensemble et créer le néologisme *saivite* pour distinguer plus spécifiquement les pratiquants du culte *Saiva Siddhanta*, la religion de la majorité des membres de la communauté tamoule sri-lankaise de Montréal.⁵ Par ailleurs, pour faciliter la lecture, nous avons choisi de présenter en italiques

⁵ Au lecteur désireux de mieux connaître la communauté tamoule hindoue de Montréal, nous recommandons trois travaux spécialisés qui sont parus dans les Cahiers de recherche du GRIMER. Le premier s'intitule *La communauté hindoue tamoule sri-lankaise de Montréal en contexte* (No 2, 2005), et le second, *Observation au temple saivite Tamoul de Dollard-des-Ormeaux*, (No 19, 2006).

un terme tamoul ou sanskrit lorsqu'il apparaît dans le texte pour la première fois, mais en caractères réguliers par la suite. Enfin, le lecteur est avisé qu'en raison de contraintes techniques, tout signe diacritique a malheureusement dû être supprimé dans le présent document.

CHAPITRE I

CONCEPTS ET CADRE THÉORIQUE

Cette première partie de notre travail servira à établir les bases de notre analyse en présentant d'abord les divers cadres qui nous ont guidé dans l'élaboration et le développement de notre étude, c'est-à-dire tant au plan conceptuel, que théorique et méthodologique. Dans un premier temps, nous allons définir les principaux termes, thèmes et paramètres tels qu'ils doivent être interprétés dans le contexte de notre recherche, de même que le sens que nous avons choisi de leur faire porter. Nous présenterons ensuite le cadre théorique à partir duquel nous avons orienté nos observations et notre analyse.

1.1 CONCEPTS ET DÉFINITIONS

Cette première section est tout entière consacrée à la définition des termes et des principaux concepts qui sont en jeu dans la présente étude. C'est ainsi que, tour à tour, nous présenterons l'interprétation que nous avons retenue pour charger de sens chacune des réalités qui sont en lien avec notre objet de recherche et qui ont été réunies à trois enseignes. La première informe sur le sens que nous donnons dans ces pages à la religion et la pratique religieuse. La seconde traite de migration, de diaspora et d'autres éléments liés à l'immigration, tel le transnationalisme, tandis que la troisième regroupe tous les concepts liés à l'identité, à l'ethnicité et à la culture.

1.1.1 Religion et pratique religieuse

Définir le concept de religion n'est pas chose facile. « Religion [...] seems nebulous by comparison with other systems, notably the political with its neatly delimited territorial states and the economy with its precisely quantified power medium, money. » (Beyer, 2006, 222) Toutefois de nombreux auteurs s'y sont employés, plusieurs avec succès et, en conséquence, on trouve aujourd'hui de très nombreuses définitions pour décrire le religieux. La plupart d'entre elles peuvent toutefois être regroupées dans l'une ou l'autre de deux grandes familles de définitions, basées sur l'approche empruntée par leur auteur pour saisir l'objet religieux. Une première collection de définitions sont dites substantives parce qu'elles s'attachent à cerner le plus précisément possible ce que la religion est véritablement en essence, tandis que les secondes, appelées fonctionnelles, s'intéressent plutôt à ce que la religion fait, à ce qu'elle produit, à quels besoins elle entend répondre.

Aux fins de la présente étude, nous n'avons pas privilégié une définition unique. Nous avons préféré retenir quelques définitions qui conviennent toutes, mais pour des raisons différentes, à notre démarche de même qu'à notre sujet d'étude, c'est-à-dire la transmission d'une identité religieuse hindoue en contexte d'immigration.

Disons tout d'abord que nous aimons assez bien cette idée, empruntée aux définitions fonctionnelles, que la religion relie, et que cette interprétation découle du latin *religare* « which means 'to bind' and, traditionally, it is that body of ideas [religion] which binds a society together.⁶ ». D'ailleurs le philosophe et théologien Lactance, au 4^e siècle de notre ère, n'avait-il pas défini la religion comme « ce qui relie les humains à l'absolue transcendance de Dieu. » (Ménard, 1999, 20). Nos observations sur le terrain, tout comme le fruit de nos entretiens avec des membres de la communauté tamoule hindoue nous confirment que cette définition de lien correspond bien au Saiva Siddhanta.

D'une part, les rituels religieux qui sont conduits par un ou plusieurs prêtres au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux le sont presque toujours à l'adresse d'une divinité

⁶ Parkes, Colin Murray, Pittu Laungani and Bill Young. 1997. *Death and Bereavement Across Cultures*. London: Routledge, p. 10.

particulière, et souvent pour le bénéfice de commanditaires qui ont défrayé les coûts de ces rituels. Les prêtres deviennent alors agents de liaison entre les fidèles et le divin, les truchements par lesquels la relation peut s'établir et se développer. D'autre part, nous avons été à même de constater que plusieurs autres activités à se tenir au temple ne sont pas de nature religieuse, mais ont tout de même le mérite de mettre en contact et de relier entre eux les membres de la communauté. Pensons ici aux cours de langue, à la distribution de plats cuisinés, aux récitals de musique, etc.

Nous avons ensuite cherché des définitions plus complètes et en même temps plus spécifiques de la religion qui, indépendamment des particularismes propres à l'hindouisme, ont le mérite de cerner plus précisément le domaine religieux, question de vérifier si le Saiva Siddhanta est bien une religion. La première de nos définitions est celle qui a été adoptée par le GRIMER, le groupe de recherche auquel nous appartenons, à savoir : « un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure propre mettant en relations des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transactions de phases dans les cycles de l'existence, ainsi que des règles constituant un code de conduites morales. »⁷ Or il se trouve que cette définition colle remarquablement bien au Saiva Siddhanta qui comprend aussi bien des pratiques symboliques que des rituels et des règles morales. Qu'il suffise pour le moment de mentionner ici les concepts de *samsara*, de *moksha* et de *karma* sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir.

Une seconde définition retenue est celle de Yves Lambert dans son texte de 1991. L'auteur y rappelle les trois éléments le plus souvent évoqués pour définir une religion et dont l'association est absolument requise : 1) l'existence postulée de deux « mondes », de deux ordres de réalité, ou encore d'une entité qui dépasse les limites de la condition humaine ; 2) l'existence d'une communication symbolique entre les hommes et cet autre monde ou entité, et 3) l'existence de formes de communalisation (Lambert, 1991, 81). Dans la conduite du culte hindou que nous avons pu observer à Dollard-des-Ormeaux, nous avons été en mesure de vérifier la présence de chacun de ces trois éléments. Dans le cas du premier critère, rappelons que le Saiva Siddhanta postule l'existence d'un dieu suprême, Shiva, mais

⁷ Rousseau, Louis et Frank William Remiggi. 1998. *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XXe siècle*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa, p. 10.

également l'existence d'un grand nombre de dieux et de déesses que les fidèles appellent à intervenir dans leur vie de tous les jours que ce soit pour favoriser une naissance ou vaincre la maladie, par exemple. Deuxièmement, on trouve au temple toute une série de moyens symboliques de communication entre le fidèle et la divinité, tels que rituels et sacrifices, et au premier chef desquels se situe la *pūja*, un rituel d'adoration et d'offrande aux divinités⁸. Enfin, dans le contexte de cette communauté tamoule en exil, la communalisation ne fait pas de doute. À partir des trois éléments essentiels définis par Lambert, il est clair que le Saiva Siddhanta forme bien une religion.

Notons également que le Saiva Siddhanta possède une tradition religieuse riche en mythes et en symboles. C'est un système complexe constitué à la fois de nombreux éléments de foi et de récits mythologiques qui s'actualisent dans une très grande diversité de rituels, pour lesquels le temple hindou tamoul comporte plusieurs accessoires et zones sacrées. Il est évident que la foi personnelle est importante dans le shivaïsme. Voilà pourquoi, parmi diverses définitions du « croire », nous avons retenu celle de Danièle Hervieu-Léger.

[...] l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. (Hervieu-Léger, 1993, 105)

Dans la présente étude, nous définissons pratique religieuse différemment au singulier et au pluriel. Si la pratique religieuse est synonyme de l'observance des prescriptions d'une tradition religieuse, les pratiques religieuses regroupent la somme, nombreuse et diverse, des actes extérieurs de piété et de dévotion : en fait, tous les actes qui sont en lien avec la relation qu'un individu entretient avec ce qu'il considère sacré, saint ou divin.

Tout aussi important que la définition de l'objet religieux, il nous reste à expliquer ici ce que nous avons voulu faire avec cet objet. Aux fins de la présente étude sur la transmission de l'identité religieuse, nous avons travaillé à l'observation d'une communication. En effet, nous avons observé la pratique religieuse hindoue des Tamouls sri-lankais du temple Thiru

⁸ On pourrait pu inclure également les chants et les hymnes (*bhajan*), la récitation de *mantra*, les offrandes de fleurs et de lampions, les austérités (*vratam*) et les pénitences comme celles du *kavadi*.

Murugan de Dollard-des-Ormeaux en tant que système de communication sociale, un thème qui forme le sujet central du plus récent ouvrage du spécialiste des religions, Peter Beyer. S'inspirant des idées de Niklas Luhmann, à savoir que le social est avant tout de la communication, Beyer affirme, de la même manière, que le religieux est essentiellement de la communication.

Observing religion as communication removes human bodies and individuals from the centre of the picture. They become key conditions for the possibility of religion rather than defining building blocks. What constitutes religion is [...] religious communications, the elements, which construct themselves with reference to each other according to a religious programme. [...] it is the communication itself [...] it is the performance of the communication that constitutes religion socially [...]. » (Beyer, 2006a, 92)

Cette définition colle bien à l'exercice que nous avons mené dans la préparation de notre recherche, à savoir une combinaison pragmatique d'observations sur le terrain et un exercice d'analyse qualitative.

1.1.2 Migration et diaspora

Comme il sera souvent question dans notre étude de migration et de diaspora, nous croyons qu'il est bon de présenter le sens que nous prêtons à ces deux termes. Aux fins de la présente étude, nous définissons migration comme le déplacement important de personnes d'une partie du monde à une autre d'une façon plus ou moins permanente. Plus spécifiquement, nous considérerons la migration sous l'angle d'un phénomène contemporain qui s'inscrit de plus en plus dans le contexte actuel de la mondialisation et qui « mobilise et délocalise tout autant des personnes et même des populations entières qui, sous la forte impulsion décisive du marché mais aussi des soubresauts politiques actuels des pays anciennement colonisés, sont véritablement transplantées [...]. » (Bastienier, 2004, 101) Toutefois, nous ne nous attacherons pas ici aux causes d'une migration en particulier, à savoir celle des Tamouls hindous au Canada, mais plutôt à ce que cette migration peut entraîner pour les principaux intéressés eux-mêmes d'abord, et aussi pour la société qui les accueille.

Migration is thereby a way of universalizing various particulars, but also of particularizing universals as migrants generate adaptations of what they carry with

them, transfer these adaptations back to the place of origin and elsewhere, and thus contribute to the transformation or at least pluralization of the original form. In many cases, the migratory situation also generates new forms. In addition, the effect of such migration on social forms in the 'receiving' country or region should not be underestimated. Thus, to take an example, South Asian migrants to Canada are, among other things, carriers of certain religious forms which they may or may not identify as Hinduism. (Beyer, 2006a, 59)

Quant au terme diaspora, s'il tire son origine du grec et fait référence historiquement à la dispersion des Juifs à travers le monde depuis plus de deux mille ans suite à de nombreux épisodes de persécution, son usage s'est étendu depuis à de nombreux autres dispersements humains, volontaires ou forcés (Ember, 2004, xiii).

Le chercheur canadien Paul Bramadat fait voir comment, de nos jours, le sens du terme diaspora est devenu élastique : « [...] among scholars from radically different fields, this term has become a kind of shorthand way of referring to non-Christian religions (or non-European ethnicities) that have now spread into Western societies. » (Bramadat et Seljak, 2005, 14) En conséquence, Bramadat s'insurge contre le glissement de sens que le terme a connu au cours des récentes décennies, dans certaines sociétés à tout le moins, pour se charger d'une signification nouvelle. Celle-ci, nourrie par la xénophobie, inclut désormais indifféremment toute communauté immigrante, en opposition à la population déjà en place afin de désigner des gens qui ne font pas partie de « nous » et qui appartiennent véritablement « ailleurs ». (Bramadat et Seljak, 2005, 15) Bramadat propose plutôt de revenir à la signification originale du terme : « If there is no longing for or deep identification with a faraway home, if there is no sense of the new land as a non-home, ipso facto there is no diaspora. » (Bramadat et Seljak, 2005, 14)

Quoi qu'il en soit, le terme diaspora n'est jamais uniquement une statistique, un nombre total d'individus. Il fait toujours référence à une déchirure, à une tragédie, à une communauté humaine déplacée, dont les membres partagent un ou plusieurs traits communs, tel un sentiment d'appartenance ou des liens avec leur pays d'origine (Bramadat et Seljak, 2005, 14). S'appuyant sur cette définition, il est évident que la communauté tamoule sri-lankaise forme bien une diaspora.

Installés depuis fort longtemps dans le sud de la péninsule indienne, les Tamouls forment un des peuples les plus anciens du sous-continent, et la langue tamoule est une des deux langues classiques de l'Inde avec le sanskrit. Dynamisés par un commerce maritime prospère, les divers royaumes tamouls qui se sont succédé entre le 5^e et le 13^e siècle ont établi des comptoirs commerciaux partout dans la région, de la Mer d'Arabie au Golfe du Bengale et jusqu'en Asie du Sud-Est. Située à moins de quarante kilomètres des côtes du sud de l'Inde, l'île de Ceylan, aujourd'hui appelée Sri Lanka, a été un des premiers territoires à connaître une immigration tamoule. Si les tamoulphones sont, de nos jours, environ soixante-cinq millions en Inde, on trouve également d'importantes minorités tamoules au Sri Lanka, en Malaisie et à Singapour, mais aussi à la Réunion et à l'Île Maurice.

Le Sri Lanka est une petite île de soixante-cinq mille kilomètres carrés située au sud-est de l'Inde⁹ et comptant actuellement une population de près de dix-neuf millions d'habitants¹⁰. Quelque 3,5 millions de Sri-Lankais sont tamouls, soit environ 18 % de la population de l'île (McGilvray, 1998, 9). Ils constituent ainsi la plus importante minorité ethnique du pays face à une majorité de 74 % de Singhalais (Pfaffenberger, 1994, 6). Si la presque totalité de ces derniers sont bouddhistes¹¹, les Tamouls, bien que majoritairement hindous, sont aussi musulmans et chrétiens¹².

Par ailleurs, alors que la population est largement diversifiée dans la plupart des régions du Sri Lanka, le nord et le nord-est du pays font exception. En effet, depuis plusieurs siècles, cette partie de l'île est habitée par une communauté tamoule relativement homogène¹³, ce qui

⁹ Sa superficie est comparable à celle de la province du Nouveau-Brunswick au Canada.

¹⁰ Le total officiel de 18,8 millions n'est toutefois qu'un estimé puisque le plus récent recensement, celui de 2001, n'a pu se tenir que dans 18 des 25 districts du pays en raison de la guerre civile. Source : Bureau de la statistique du Sri Lanka. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-10-07 : <<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/p7%20population%20and%20Housing%20Text-11-12-06.pdf>>

¹¹ Le bouddhisme sri-lankais est d'obédience *theravada*, tout comme en Thaïlande, au Laos, au Cambodge et en Birmanie, mais la religion populaire y est imprégnée de nombreux emprunts à l'hindouisme (Obeysekere, 1984).

¹² McGilvray soutient qu'à l'époque médiévale de nombreux Tamouls étaient bouddhistes et jâïns. (McGilvray, 1998, 9)

¹³ Ceux-ci sont souvent appelés *Jaffna Tamils*, du nom de la capitale de cette région du pays, ou encore *Sri Lankan Tamils*, pour les distinguer des Tamouls originaires de l'Inde. Avant l'indépendance, ils

autorise cette dernière à revendiquer le statut de société distincte (Sriskandarajah, 2004, 492). Malheureusement, depuis le milieu des années 1980 et ce, en raison de la guerre civile qui sévit dans l'île, plus d'un million et demi de Tamouls sri-lankais ont dû fuir leur pays (Wickramasinghe, 2006, 265 ; Meyer, 2006, 199). Ceux-ci constituent aujourd'hui une très importante diaspora un peu partout sur la planète, en Europe, en Australie et en Amérique du Nord. Selon les auteurs consultés, ce serait donc entre le quart (Sriskandarajah, 2004, 493) et le tiers (Wayland, 2004, 414) de toute la population tamoule sri-lankaise qui vivrait aujourd'hui à l'extérieur du pays et ce, en diaspora.

À ce nombre, il faut ajouter environ un demi-million de personnes¹⁴ que les Nations Unies qualifient des « déplacées »¹⁵, c'est-à-dire des gens qui ont été chassés de chez eux en raison du conflit mais qui n'ont pas quitté le Sri Lanka et qui sont désormais des réfugiés dans leur propre pays, vivant dans des camps et des abris de fortune, certains parfois depuis des années. En additionnant ces données, le chercheur britannique Sriskandarajah¹⁶ estime que la moitié des Tamouls sri-lankais vit aujourd'hui en diaspora (Sriskandarajah, 2004, 493).

De tous les pays du monde à avoir accueilli des réfugiés tamouls sri-lankais, le Canada aurait été le plus généreux : ces derniers seraient près de dix fois plus nombreux ici qu'aux États-Unis, et en aussi grand nombre environ que dans tous les pays de l'Europe de l'Ouest réunis¹⁷. En 2000, le Sri Lanka était le sixième plus important fournisseur d'immigrants au

étaient désignés le plus souvent sous le nom de *Ceylon Tamils*, pour les distinguer alors des *Estate Tamils* ou *Upcountry Tamils* importés de l'Inde du Sud au temps des plantations comme travailleurs contractuels pour travailler dans les collines du centre de l'île.

¹⁴ Source : Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR) Appel Global 2007 - 1^{er} décembre 2006. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-09-24 : <www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/publ/openssl.pdf?tbl=PUBL&id=4587a6ad7>

¹⁵ En anglais *Internally Displaced Persons* (IDP). Source : Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). « Les déplacés au Sri Lanka n'ont traversé aucune frontière, ils sont donc appelés "déplacés internes" ». Consulté sur Internet la dernière fois 2007-09-24 : <www.unhcr.fr>

¹⁶ Dhananjayan Skandarajah est « Associate Director, Migration, Equalities and Citizenship » de l'Institute for Public Policy Research, de Londres.

¹⁷ En comparaison, Valentine Daniel (1996, 187) reproche à la Grande-Bretagne d'avoir été la moins accueillante. Il soutient qu'entre 1979 et 1989, pas même huit mille réfugiés tamouls sri-lankais y auraient été acceptés. De son côté, une récente étude de l'Association d'études canadiennes / The Association for Canadian Studies ACS-AEC, signée par son directeur, Jack Jedwab, reproche aux États-Unis de n'avoir accepté que 43 réfugiés sri-lankais en 2005 alors même que le Canada en

Canada et sa deuxième source en termes de réfugiés. (Hyndman, 2003, 252) Toutefois il est difficile d'évaluer précisément le nombre de Canadiens d'origine tamoule sri-lankaise vivant actuellement au pays, les divers estimés pouvant varier énormément, de cent mille à deux cent mille (Cheran, 2000, 189 ; Hyndman, 2003, 259 ; Wayland, 2004, 418) et parfois même jusqu'à quatre cent mille personnes (Sriskandarajah, 2004, 494). Pour les besoins de la présente étude, nous avons choisi de retenir le chiffre le plus conservateur, c'est-à-dire celui du recensement national de 2001 de Statistique Canada qui estimait la population canadienne d'origine tamoule sri-lankaise à un peu plus de cent mille individus¹⁸ et dont la plupart sont hindous. Si la très grande majorité des réfugiés tamouls au Canada est installée dans la grande région de Toronto, la communauté tamoule montréalaise, la deuxième en importance au Canada, est forte de plus de dix mille personnes¹⁹.

Ajoutons enfin que la communauté tamoule en diaspora est loin d'être homogène. « Tamils are by no means a monolithic bloc of people. Indeed, they are enormously diverse [...]. By no means are they unanimous as to what it means to be Tamil or how to juggle their various identities. » (Clothey, 2006, 2) De plus, dans leur nouveau pays d'adoption, les individus continuent à se distinguer les uns des autres selon une foule de critères, tels leur village d'origine, leur niveau d'éducation, leur religion, leur caste et leur classe, mais aussi selon leur année d'émigration²⁰, le statut légal qu'ils ont obtenu à leur arrivée au pays de même que leur degré d'intégration dans la communauté d'accueil (Sriskandarajah, 2004, 494).

acceptait encore plus de deux mille. Source : Association d'études canadiennes. Consulté sur Internet la dernière fois 2006-11-25 : <www.acs-aec.ca/polls/11-01-2005.pdf>.

¹⁸ Source : Statistique Canada, Recensement 2001, tableau # 97F0010XCB2001001 « Origine ethnique (232), sexe (3) et réponses uniques et multiples (3) pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires, les régions métropolitaines de recensement et les agglomérations de recensement, recensement de 2001 - Données-échantillon (20 %) ». Consulté sur Internet la dernière fois 2007-04-09. Par ailleurs, la diffusion des résultats de l'analyse des données du recensement de 2006 portant sur les thèmes de l'immigration et de la citoyenneté est annoncée pour décembre 2007.

¹⁹ « North America's Largest Sri Lankan Communities in Canada: Toronto and Montreal », Association for Canadian Studies, Jan. 2005. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-04-09 : <www.acs-aec.ca/Polls/11-01-2005.pdf>.

²⁰ Par exemple, une différence est parfois faite entre ceux qui ont quitté au lendemain des terribles massacres de 1983 et ceux qui ont attendu et vécu l'occupation et les exactions de l'armée indienne de 1987 à 1990. De la même façon, certains ont été accueillis ici relativement facilement, au cours des années Mulroney (1984-1993), alors que pour d'autres, arrivés par la suite, l'opération fut plus difficile et incertaine.

Signalons également un autre phénomène qui a frappé durement la communauté tamoule diasporique. Plusieurs des familles qui cherchaient à fuir le Sri Lanka ont été divisées par le jeu de l'adoption. En effet, dans leur fuite précipitée, certains membres d'une même fratrie ont été recueillis par un pays, tandis que leurs frères et sœurs ont été choisis par un autre, chacun devant désormais reconstruire son identité et poursuivre sa vie dans des pays différents.

Il y a donc de fortes chances que plusieurs des Tamouls sri-lankais qui ont connu un déracinement brutal et les affres de la diaspora aient développé ce que Ember appelle l'identité ou la conscience diasporique (Ember, 2004, xiii). Propre aux réfugiés et aux déplacés, celle-ci conduirait des individus, autrefois inconnus les uns des autres, à se reconnaître aujourd'hui une certaine affinité, souvent en raison du traitement auquel ils sont assujettis dans leur nouvelle société d'adoption. Ceux-ci partageraient en outre le sentiment de ne pas appartenir là où ils sont désormais installés mais plutôt ailleurs, un ailleurs qui n'est jamais le même pour chacun certes, mais qui, dans tous les cas, est toujours autre que là où ils sont actuellement.

Ce sentiment diasporique a été décrit par Bramadat et Seljak : « [...] this consciousness of living somewhere other than in one's natural and religiously authentic homeland plays a major role in promoting a sense of solidarity and identity, especially among first-generation members of the groups we have studied. » (Bramadat and Seljak, 2005, 229) Pour notre part, nous croyons que cette conscience diasporique vient certainement influencer le processus de reconstruction identitaire de certains individus.

En terminant, nous croyons bon de mettre en lumière un phénomène social qui est présent de façon importante dans la communauté qui nous occupe, à savoir le transnationalisme. Nous entendons par transnationalisme les processus par lesquels les immigrants établissent et entretiennent des relations sociales mixtes, aussi bien dans leur pays d'origine que dans leur

société d'accueil, se créant ainsi des réseaux personnels, économiques et culturels qui débordent les frontières nationales²¹.

Il ne fait pas de doute que le transnationalisme est bien présent dans la communauté tamoule canadienne (Hyndman, 2003, 253). D'ailleurs, pour des raisons de sécurité, le phénomène inquiète certaines instances gouvernementales et « constitue une priorité dans l'ordre des préoccupations de la politique intérieure et de la politique extérieure » des sociétés occidentales (Labelle *et al*, 2004, 52). S'il est raisonnable de croire que la majorité des membres de la communauté tamoule montréalaise n'ont aucune implication active dans la poursuite du conflit au Sri Lanka, il paraît également certain que la plupart d'entre eux continuent à suivre avec grand intérêt ce qui s'y passe, ne serait-ce que parce qu'ils ont des membres de leur famille ou des amis qui y vivent toujours.

Depuis quelques années, ce phénomène de transnationalisme a été rendu plus facile encore par les nouvelles technologies de communication que sont le cellulaire, le courrier électronique et Internet. De plus, la télévision par câble ou par satellite de même que les clubs vidéos permettent aux nouveaux arrivants de se créer rapidement, dans leur pays d'accueil, un environnement sonore et visuel familier, bien loin du désert culturel qui attendait les premiers arrivés dans les années 1980.

Chose certaine, cette forme de transnationalisme vient complexifier encore davantage l'entreprise de reconstruction identitaire d'individus qui, plutôt que de plonger résolument dans la culture de leur pays d'adoption pour la découvrir, la comprendre et éventuellement l'adopter en la modelant à leurs besoins, freinent leur adaptation en continuant de se nourrir presque uniquement de leur culture d'origine. C'est le cas de bien des membres de la diaspora tamoule montréalaise qui peuvent désormais s'abreuver à plusieurs sources.

Parmi ces sources, mentionnons d'abord celle du pays d'origine, le Sri Lanka, mais aussi deux autres qui jouent un rôle de plus en plus important dans la diffusion de la culture

²¹ D'après la définition de Basch, Glick Schiller et Szanton Blanc (1994), citée dans Kelly, Philip. 2003. «Canadian-Asian transnationalism». *The Canadian Geographer*, vol. 47, no 3, p. 210. Notre traduction de l'anglais.

tamoule : Toronto, qui réunirait la plus grande communauté tamoule sri-lankaise au monde²², et Chennai, la capitale du Tamil Nadu, en Inde, le principal foyer culturel tamoul de la planète grâce, entre autres, à une très importante industrie cinématographique massivement exportée à travers la diaspora tamoule. C'est ainsi que les artistes, les chansons, les films et autres objets et sujets culturels tamouls sont extrêmement présents à Montréal au sein de la communauté.

1.1.3 Ethnicité et identité

1.1.3.1 Ethnicité

Les termes *ethnie*, *ethnique* et *ethnicité* partagent, à peu de choses près, la même racine grecque, *ethnos*, qui désignait aux yeux des Grecs, les peuples qui n'avaient pas adopté leur modèle politique et social, celui de la cité-état (Martiniello, 1995, 14), autrement dit ceux qu'ils ne reconnaissaient pas comme « des leurs ». En ce sens *ethnos* s'opposait à *oikos* qui désignait la maison, la famille, et donc ceux qui y étaient liés, c'est-à-dire les proches. On comprend mieux ainsi la distance qui s'établit dans la langue populaire dès le moment où on parle d'ethnie et d'ethnique. Généralement, ces termes servent à désigner des gens qui ne sont pas « de nous », ou « comme nous ». Ils sont « autres ». Rappelons qu'aux débuts de l'ère commune, *ethnikos* était le terme utilisé par les juifs et les premiers chrétiens pour désigner les païens.

L'ethnicité n'est donc pas une réalité nouvelle. Toutefois le développement rapide des transports au cours du vingtième siècle et les grandes migrations humaines qui ont suivi, ont précipité le besoin de mieux comprendre les mécanismes en jeu dans toutes les sphères de l'extension du phénomène, tant au plan personnel que collectif et ce, dans les nombreux domaines des sciences humaines.

²² Dans sa thèse de doctorat publiée en 2000, Rudhramoorthy Cheran estime la population tamoule de Toronto à plus de 200 000 personnes, et il ajoute : « This makes Toronto the city with the largest number of Tamils in the world. » (Cheran, 2000, 171) Sans le dire, l'auteur parlait probablement des Tamouls sri-lankais, puisque que Chennai, la capitale du Tamil Nadu, en Inde, compte plus de cinq millions d'habitants et la plupart d'entre eux sont Tamouls.

Sans contredit, un des ouvrages les plus importants sur l'ethnicité a été celui de Fredrik Barth²³ dans lequel celui-ci et ses collègues ont fait la démonstration de la dynamique à l'œuvre lorsque divers groupes aux cultures différentes sont réunis par l'histoire sur un même territoire. Le sujet n'était certes pas nouveau²⁴, mais Barth et ses collègues innovaient en mettant en évidence de façon limpide la danse des lignes de démarcation entre les communautés ethniques qu'ils ont nommées *boundaries*, une expression souvent traduite en français par le terme frontières qui leur attribue une valeur de permanence qu'elles n'ont pas vraiment. Barth avait en effet observé que des « frontières » semblaient exister entre les divers groupes ethniques présents dans un espace social et que celles-ci avançaient et reculaient, obéissant à une mystérieuse chorégraphie, le fruit d'interactions sociales constantes. En même temps, Barth a fait voir que ces frontières n'étaient jamais fixes ni étanches, qu'elles étaient poreuses et qu'elles pouvaient en tout temps être franchies dans un sens ou dans l'autre. La contribution de Barth a été importante : non seulement a-t-il procédé à la redéfinition de ce qu'est un groupe ethnique, en faisant voir notamment toute l'importance de celui-ci comme support de culture et comme type organisationnel, mais il a surtout révélé la nécessaire interdépendance qui s'installe entre les groupes ethniques présents dans un même système social.

Une autre grande réflexion sur l'ethnicité est venue du Québec, quelques années plus tard. Longtemps intriguée par la production de l'ethnicité, la sociologue Danielle Juteau a étudié le phénomène ethnique en profondeur et ses réflexions l'ont conduite à établir une approche nouvelle, à la fois constructiviste et relationnelle. Dans un ouvrage majeur, paru en 1999 et regroupant plusieurs de ses textes antérieurs, Juteau fait voir que les groupes ethniques ne sont pas immuables, qu'ils sont un fait social en constante évolution, et que les critères choisis par chaque groupe aux fins de se définir, non seulement peuvent varier, mais doivent aussi être redéfinis périodiquement (Juteau, 1999, 32). Juteau démontre également que nous sommes tous porteurs d'ethnicité : « Chez les majoritaires, elle s'appelle humanité, tandis que chez les minoritaires, elle se nomme ethnicité. » (Juteau, 1999, 18). Pour Juteau,

²³ *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (1969)

²⁴ Par exemple, quelques années auparavant, Elias et Scotson avaient aussi fait paraître un ouvrage important sur les frontières ethniques : *The Established and the Outsiders*.

l'ethnicité est ni plus ni moins que l'humanité des autres telle que comprise dans le discours du groupe majoritaire face aux minorités. « L'ethnicité, c'est la culture des autres, qui sont en fait des dominés. » (Juteau, 1999, 165)

Juteau montre aussi que l'ethnicité est bel et bien transmise mais pas nécessairement par l'hérédité, et qu'elle n'est jamais non plus définie une fois pour toutes. Si elle reconnaît que l'individu puise une certaine part de son ethnicité dans sa naissance et dans son ascendance, Juteau montre aussi que l'ethnicité est d'abord et avant tout une affaire de transmission, et que cette dernière se produit principalement au sein de la cellule familiale. L'auteure fait en effet une démonstration magistrale du rôle joué par la mère dans la socialisation de l'enfant (Juteau, 1999, 92-94) et dans la transmission-apprentissage de l'humanité de ce dernier, et donc de son ethnicité : « On ne naît pas ethnique, on le devient. [...] l'humanisation et l'ethnisation ne constituent qu'un seul et même processus. Aussi longtemps que nous serons humanisés, nous serons par le fait même ethnisés. » (Juteau, 1999, 87 et 97) Soulignons enfin que, s'opposant en cela à une vision majoritaire au sein de la société contemporaine qui croit que l'ethnicité, trop souvent responsable de division sociale, disparaîtra avec la modernité, Juteau affirme résolument au contraire que « l'ethnicité s'inscrit dans la modernité dont elle est dorénavant indissociable. » (Juteau, 1999, 192)

Une troisième voix importante, venue de Belgique cette fois, a guidé notre réflexion sur l'ethnicité, celle du sociologue Albert Bastenier qui s'est particulièrement attaché à étudier le rapport de l'ethnicité à la hiérarchie sociale. Pour celui-ci, même si les sociétés modernes professent haut et fort une absolue et inviolable égalité, celles-ci « n'existent que par des hiérarchies porteuses d'inégalités et de tensions » (Bastenier, 2004, 150). Contrairement aux sociétés d'Ancien Régime, écrit-il, la société contemporaine occidentale n'attribue pas de statut social fixe à ses membres, tout comme le prévoyait aussi le système de castes en Inde autrefois. Les individus, tout comme les groupes qui composent la société moderne, doivent désormais faire valoir, conquérir et défendre leur statut social et ce, face et en réaction aux autres.

Continuellement les acteurs s'y montrent soucieux de leurs statuts qui, n'étant pas fixés une fois pour toutes, peuvent être améliorés ou se détériorer. En d'autres termes, les acteurs y sont dans une permanente préoccupation de leur position statutaire qu'ils doivent défendre et qui doit être mise en rapport avec leurs groupes d'appartenance ou

de référence. Car l'idée d'une amélioration possible de la condition statutaire de chacun est en quelque sorte devenue le credo de ces sociétés, la croyance sur laquelle elles fonctionnent et repose leur dynamisme, la promesse aussi qu'elles font à leurs membres en vue d'asseoir leur légitimité qui, désormais, n'est plus politiquement assurée comme un ordre du monde découlant de la nature ou voulu par Dieu. (Basténier, 2004, 151)

Après avoir observé la mobilité constante des frontières interethniques dans un ensemble social, Basténier fait voir toute l'importance, pour les groupes ethniques minoritaires dans une société plus large, de mobiliser et de jouer de leurs différences afin d'avantager sans cesse leur position. C'est ce qui l'avait amené, quelques années auparavant, à définir l'ethnicité comme « [...] une identification sociale de soi et des autres en vue d'un positionnement au sein de groupes sociaux hiérarchisés. » (Basténier, 1998, 198). Grâce à Basténier, on comprend mieux désormais la mécanique à l'œuvre au sein d'une communauté immigrante comme celle des Tamouls sri-lankais devant les pouvoirs publics et devant les autres groupes ethniques, majoritaires et minoritaires, à Montréal.

Dans son plus récent ouvrage, Basténier montre que l'ethnicité n'existe pas en soi, qu'elle n'a pas d'existence propre, mais qu'elle est plutôt recrée chaque fois par les divers acteurs sociaux en présence. C'est au regard des autres, dit-il, que l'on devient ethnique, et que se développe ainsi la hiérarchie sociale. Basténier s'emploie à faire la démonstration de la production de l'ethnicité au plan social, à montrer comment celle-ci est produite par la conscience d'être de deux collectivités humaines amenées à partager un même territoire : d'abord un groupe plus ancien qu'il appelle les « vieux nationaux » et puis un ou plusieurs groupes minoritaires arrivés plus récemment, qu'il nomme les « nouveaux entrants ». Au départ, dit Basténier, ni les anciens établis ni les nouveaux entrants ne constituent un groupe ethnique. « Pourtant, ils le deviennent. » (Basténier, 2004, 230) Par la suite, progressivement, les deux groupes devront obligatoirement ajuster ensemble les modalités de leur coprésence dans le même espace social, ce que Basténier appelle la « nécessaire organisation sociale de la différence » (Basténier, 2004, 176).

Une quatrième source a également nourri notre réflexion sur l'ethnicité, celle de la sociologue américaine Joane Nagel qui fait valoir la fluidité et le dynamisme de l'ethnicité dans le temps et dans l'espace, à savoir qu'une ethnicité particulière n'est jamais totalement

aboutie ni fixée pour toujours, qu'elle est plutôt constamment en transformation et en adaptation. C'est ainsi que Nagel, en réunissant plusieurs des éléments qui ont également été mis de l'avant par Barth, Juteau et Bastenier, a su mettre au point un modèle de l'ethnicité fort complet :

[...] a model that stresses the fluid, situational, volitional, and dynamic character of ethnic identification, organization, and action - a model that emphasizes the socially "constructed" aspects of ethnicity, i.e., the ways in which ethnic boundaries, identities, and cultures, are negotiated, defined, and produced through social interaction inside and outside ethnic communities. (Nagel, 1994, 152)

C'est donc à partir de ces quatre sources que nous avons circonscrit, aux fins de la présente étude, une définition de l'ethnicité. Nous retenons donc, de façon proprement constructiviste, que les individus et les groupes sont responsables, par leurs choix créateurs et stratégiques, de leur ethnicité, tant de sa forme que de son contenu. Cette ethnicité, adaptable à souhait selon les contextes, peut être construite à partir de divers matériaux, tels la langue, la religion, la culture, l'apparence, l'ascendance et la territorialité. « [...] ethnicity is not about the transmission of cultural templates through the generations. Instead, ethnicity is actively constructed within situated contexts. » (Purkayastha, 2005, 114)

Pour Raymond Breton, l'ethnicité est constituée d'au moins un, ou d'une combinaison, des six éléments suivants : un modèle de comportement culturel, des liens personnels familiaux, amicaux ou communautaires, des institutions telles que écoles, églises, médias, etc., un milieu associatif par exemple destiné aux jeunes ou aux aînés, des activités organisées pour la communauté telles que sorties, pique-niques, spectacles, etc., et l'identité comme marqueur psychosocial personnel. (Breton, 1990, 10)

Soulignons enfin que nous ne considérons pas que l'ethnicité est un choix totalement libre, étant donné qu'il doit obligatoirement s'effectuer à partir d'un certain nombre d'options possibles, préalablement sélectionnées et mises de l'avant par le groupe. Par exemple, la tamoulité d'un individu n'est pas le produit de sa seule créativité. Son ethnicité tamoule se construit à partir de matériaux de base, tels la religion, la langue, etc., qui ont été définis au préalable par le groupe, et qui sont constamment ajustés par celui-ci à l'époque et à l'environnement. L'individu est ensuite libre de piger parmi cette sélection de matériaux afin

de se construire une variété d'identités ethniques qu'il choisira ensuite de présenter selon les contextes, à savoir social, professionnel, familial, privé, etc.

1.1.3.2 Identité ethnique

Nous vivons dans un monde où la question identitaire est centrale, aussi bien au plan individuel que collectif. Les sociétés cherchent à définir leur identité nationale, culturelle et/ou politique alors même que, dans chacune de ces sociétés, les individus qui la composent ont recours à une multitude d'identités que l'individu peut revêtir à demande, à la faveur des contextes dans lesquels il se trouve. Selon les circonstances, en effet, chacun pourra choisir de s'identifier à son groupe d'âge, à son groupe sexuel, à son groupe professionnel ou encore à une nation, un peuple, un groupe ethnique ou plutôt à un ensemble de gens ayant le même statut économique, le même niveau d'instruction, ou partageant les mêmes intérêts, quels qu'ils soient. C'est ce qui fait que la formation identitaire n'est jamais un processus fini.

Identity formation is a lifelong process of "negotiations" among the biological inheritance that people receive from their parents, the groups to which people belong, and the world within which people live. Just as identity formation is never finished, so, too, it is potentially dynamic or fluid. As people change group settings, their identity also may change. (Sutlive, 2004, 189)

De la même façon, l'identité ethnique peut aussi être multiple et variable. Elle n'est jamais une donnée objective primordiale, intangible et immuable. Il n'est pas rare, en effet, de nos jours, de rencontrer un individu possédant plusieurs identités ethniques, culturelles ou nationales. Quelqu'un peut être à la fois africain, ivoirien, noir et se sentir en même temps tout aussi québécois que canadien. Libre à lui de présenter l'identité qui convient le mieux au contexte dans lequel il se trouve. Il peut même choisir de porter plusieurs identités en même temps. C'est ainsi que les Tamouls sri-lankais d'ici peuvent se définir, selon le cas ou tout à la fois, comme Canadien, Québécois, Montréalais, Tamoul et Sri-Lankais²⁵, ce qui n'est pas sans créer chez quelques-uns une certaine confusion, comme on le verra plus loin.

²⁵ Toutefois, une des identités les plus courantes au Canada anglais et aux États-Unis est absente en contexte québécois. Il s'agit de l'appellation *South Asian* qui a l'avantage pour les individus de ne pas avoir à distinguer spécifiquement entre Pakistanais, Indiens du Nord ou du Sud, Sri-Lankais,

Comme le soulignait Bastenier, « la notion d'identité est située au cœur du débat relatif à l'insertion et à l'appartenance sociale des individus » (Bastenier, 1986, 81), et ceci est plus vrai encore dans un contexte d'immigration. Au contact de la communauté qui l'accueille, le nouvel arrivant est aspiré par une dynamique d'adaptation forcée. Il doit rapidement se redéfinir et choisir quels éléments il souhaite conserver de sa culture d'origine avant de plonger dans son nouvel univers pour s'y fondre. Le nombre et la qualité des matériaux culturels d'origine conservés par l'immigrant détermineront son degré d'intégration et/ou de distinction face à la société d'accueil. Dans le cours de l'élaboration de cette nouvelle image de lui, menée surtout par un jeu d'oppositions multiples, l'individu devra alors revoir et réévaluer toutes ses appartenances, un processus souvent déchirant que la chercheuse québécoise Caroline Méthot a appelé la valse des identités²⁶.

Dans le cas de la première génération d'immigrants tamouls, les individus voient leur identité balancer constamment entre deux pôles qui sont représentés, d'une part, par le pays d'adoption dans lequel ils doivent se créer une place et l'occuper de façon de plus en plus importante et, d'autre part, par le pays d'origine dont ils ne veulent pas encore se détacher définitivement. Mieux encore, pour certains individus en contexte diasporique, l'identité se déploierait selon deux axes, l'un plus « traditionnel » ayant pour mission de préserver la langue et la culture dans un environnement non tamoul, et le second, dit « révolutionnaire »²⁷, lié au Sri Lanka, ayant pour but de provoquer des changements sociaux.

Le concept d'identité ethnique suppose que l'individu reconnaisse partager avec d'autres un héritage qui peut être retracé jusqu'à un « ancêtre commun », sans faire appel toutefois à la généalogie ou à la génétique. Les traits qui sont communs à tous les membres du groupe relèvent plutôt du domaine culturel. « [...] certain cultural attributes are taken as signifying that one shares descent with those who also share these attributes. For those who affirm an

Bangladeshis, ou même Punjabi, Bengali, etc. L'expression « sud-asiatique » pour décrire une région d'origine ou les ressortissants d'un groupe de pays en particulier n'existe pas, dans les faits, dans la langue populaire au Québec.

²⁶ Méthot, Caroline. 1995. *Du Viêt-Nam au Québec. La valse des identités*. Coll. « Edmond-de-Nevers ». Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 255 p.

²⁷ Sriskandarajah emprunte ces deux appellations à Fuglerud, Oivind. 2001. « Time and space in the Sri Lankan Diaspora ». *Nations and Nationalism*, vol. 7, no 2, p. 195-213.

ethnic identity, certainty is found in the heritage that is believed to link them to others with whom they share descent. This belief is embedded in cultural practices [...]. » (Keyes, 2007, 274). Ces pratiques peuvent prendre de multiples formes comprenant notamment des rituels, des cérémonies et des commémorations.

Collectivement, ces pratiques culturelles sont prises en charge par le groupe ethnique. Celui-ci verra à les répertorier et à en faire une sélection qu'il choisira ensuite d'adapter et de promouvoir de façon dynamique à la fois parmi ses membres mais aussi face à la société d'accueil. Un des résultats de cette opération sera d'accentuer la frontière entre le groupe et la majorité en y installant une zone tampon. « [Ethnic groups] protect individual immigrants from the acculturation demands of the host society. By creating a home away from home they preserve an old world identity in the new country. In doing so they contribute to the looser weave or the lesser integration of the receiving culture. » (Mol, 1976, 174)

Par ailleurs, l'identité ethnique est à la fois volontaire et imposée. Dans une certaine mesure, l'identité ethnique d'un individu est celle du groupe ethnique auquel il se rattache, mais l'individu demeure tout de même le principal responsable de développer plus ou moins son identité ethnique, de la mettre en valeur à des degrés divers, de la revendiquer peu ou beaucoup aux yeux des autres membres de son groupe, comme aussi au regard de la société en général dont il fait partie. Pour ce faire, il pourra à loisir effectuer la combinaison qu'il désire parmi une sélection de matériaux culturels dits ethniques, tels la langue, la religion, etc. « [...] people are agents of their own fate and will use, alter, and make innovations in their ethnic behaviour for a variety of reasons. » (Gans, 1994, 579) Pour le sociologue canadien Raymond Breton, les individus utilisent leur identité ethnique comme un moyen parmi d'autres pour définir leur place dans l'ensemble plus large de la société et les guider dans leurs relations avec ceux qui en font partie. (Breton, 1990, 11)

1.1.3.3 Conscience ethnique

Bastenier établit une distinction entre identité ethnique et conscience ethnique, soutenant que la première répond davantage à l'interrogation « Qui suis-je ? », alors que la seconde est

amenée par la question qui surgit naturellement ensuite : «De qui suis-je distinct ?». Pour Bastenier, si l'identité ethnique est d'abord l'expression par l'individu de son appartenance sociale, de son rattachement à un groupe, la conscience ethnique est plus large. Elle « situe la différenciation de l'acteur, et donc ses appartenances, dans un rapport social » contribuant ainsi à positionner les groupes ethniques les uns par rapport aux autres dans le cadre plus large de la société. (Bastenier, 1998, 199)

Dans un contexte d'immigration, la seconde question identitaire, «De qui suis-je distinct ?», trouve rapidement sa réponse. Plus souvent qu'autrement, le nouvel arrivant se trouve en situation de faiblesse face à la communauté qui l'accueille. Généralement, après une première période d'ouverture placée sous le signe de la curiosité et de la générosité, le groupe déjà établi voit les nouveaux venus comme une menace quant aux emplois disponibles et quant à sa propre culture. Ce qui se produit alors est prévisible :

Les groupes vont s'affronter dans un maelström d'actions et de réactions d'où vont naître et se renforcer, de part et d'autre, de façon parfois très différenciée, les sentiments ethniques : chacun se trouve pris dans un collectif et incité à adopter une conduite de groupe ; de celui-ci ils doivent accepter les lois pour être reconnus par leurs pairs. L'enjeu : prendre le pouvoir. (Coquery-Vidrovitch, 1994)

La conscience ethnique servira donc au dynamisme d'une communauté afin de conditionner son statut face aux autres groupes de référence ou d'appartenance et lui permettre d'assurer une amélioration constante de sa situation relative. Breton le confirme quand il décrit l'ethnicité non plus seulement comme un ensemble symbolique de liens identitaires, mais comme un outil pouvant servir aux groupes ethniques et à leurs membres à des fins sociales : « [...] in order to influence government or other institutional policies, and generally to be used strategically in improving one's situation in the community or society [...]. » (Breton, 2005, 324)

Pour résumer cette réflexion sur l'identité et l'ethnicité, nous retiendrons que l'ethnicité possède les qualités d'être un objet observable de l'extérieur et, en même temps, d'être transformable à souhait, ce qui en fait le contraire d'une réalité intangible, une essence prédéterminée. Par ailleurs, nous reconnaissons que les identités et les frontières ethniques en jeu dans un espace social quel qu'il soit sont mobiles, changeantes et qu'elles peuvent être conditionnées à la fois par un groupe et les individus qui en font partie, mais aussi par des

tiers, des gens et des organismes extérieurs au groupe, ceux de la société d'accueil par exemple. « [...] l'être humain ne se définit pas entièrement à lui tout seul. [...] pour avoir une identité stable, il faudrait que ce soit une identité où il est reconnu par les autres en même temps qu'il se reconnaît [...]. Personne ne se définit de façon monologique à partir de lui-même tout simplement. En fait, l'être humain est un être dialogique [...]. » (Taylor, 1991, 9 et 11)

1.1.3.4 Identité nationale

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici en profondeur du concept politique de nation, mais nous ne pouvons pas non plus faire totalement l'économie du sujet, parce que, pour bien des membres de la communauté que nous étudions ici, l'identité tamoule est bel et bien une identité nationale. Rappelons que la guerre qui sévit au Sri Lanka n'oppose pas officiellement les bouddhistes aux hindous, mais plutôt deux peuples, deux cultures, deux langues. Dans les faits, il s'agit d'une majorité ethnique singhalaise, en contrôle du gouvernement central et des pouvoirs publics du pays, qui refuse tout statut officiel à sa principale minorité ethnique. Le spécialiste canadien de l'ethnicité, Raymond Breton connaît bien le phénomène : « [...] an ethnic community can attempt to prevent or hinder the institutional development of another. » (Breton, 2005, 28)

Dans un ouvrage publié en 1993, la sociologue française Dominique Schnapper relève une confusion populaire dans la définition des concepts d'ethnie et de nation. De fait, plusieurs n'y voient aucune différence (Nagel, 1994, 159). Il est vrai, dit Schnapper, que les termes nation et ethnie désignent tous deux « [...] des groupes d'hommes qui ont deux caractéristiques: 1) ils partagent une culture commune (langue et/ou religion, mode de vie et système de valeurs) ; et 2) ils ont conscience d'avoir un passé commun et souhaitent le prolonger dans l'avenir. » Mais Schnapper fait voir ensuite la distinction qu'elle propose : « L'ethnie désigne [...] une communauté historique qui a la conscience d'être unique et la volonté de le rester. Mais, contrairement à la nation, l'ethnie n'a pas nécessairement d'expression politique. » (Schnapper, 1993b, 159) En donnant l'exemple des Écossais, des Basques et des Bretons, Schnapper fait valoir que les nationalismes désignent « les

mouvements de revendications par lesquels ces "ethnies" demandent à être reconnues comme des "nations" au sens moderne et politique du terme, c'est-à-dire revendiquent de faire coïncider l'unité historique et culturelle avec une organisation politique indépendante. » (Schnapper, 1993b, 159)

Pour la sociologue québécoise Micheline Labelle, ces « débats terminologiques renvoient aux représentations de la communauté et de la nation qui affectent les espaces régionaux ou nationaux dominés et dominants [...]. » (Labelle, 1993, 6) Or c'est tout à fait le cas du conflit sri-lankais où les Tamouls ont tenté, d'abord politiquement jusque dans les années 1980, puis militairement depuis, de faire reconnaître par le gouvernement de Colombo leur ethnie comme nation, constituante de plein droit de l'ensemble sri-lankais.

Le problème, selon Schnapper, tiendrait au fait que deux visions de la nation s'opposent toujours sur le globe aujourd'hui et elle relie historiquement ces deux visions respectivement à la France et à l'Allemagne. La nation à l'allemande, dit-elle, serait celle d'individus qui partagent un héritage linguistique et culturel communs et qui sont surtout issus d'une même descendance. Dans l'exemple qui nous occupe, cette vue pourrait être celle des Tamouls sri-lankais. D'un autre côté, la nation à la française serait plutôt celle qui réunit volontairement des gens d'origines diverses mais qui acceptent de partager la même langue et la même culture mais aussi les mêmes droits, devoirs et idéaux (Schnapper, 1993b, 163). C'est un peu le modèle américain et c'est aussi celui que semble proposer la majorité singhalaise à sa minorité tamoule, à savoir d'appartenir à la nation sri-lankaise dont la langue officielle serait celle de la majorité singhalaise. Jusqu'à maintenant, les Tamouls ont toujours refusé cette proposition.

1.1.3.5 Ethnicité et identité religieuse

La religion et l'ethnicité sont parfois liées l'une à l'autre de façon si intime qu'il devient alors difficile de les distinguer. Theodor Hanf fait remarquer que les groupes qui se définissent d'abord par la religion ne se démarquent pas nécessairement de ceux qui utilisent plutôt des marqueurs linguistiques ou ethniques. Dans tous les cas, soutient-il, on recherche la

profondeur historique et celle-ci passe souvent par des représentations religieuses. « [...] the fabrication of identity involves historicism: the group needs a history, preferably incorporating religious images. » (Hanf, 1994, 12)

Bastenier utilise une belle image pour faire voir combien la combinaison de la religion et de l'ethnicité peut être utile, particulièrement en processus de reconstruction identitaire. Il écrit que les deux marchent alors « la main dans la main » pour aider à « la refondation compensatoire de ce « nous » perdu dans les aléas et les revers de l'immigration. » (Bastenier, 1998, 204). C'est ce qui explique que certaines communautés, particulièrement en contexte de migration, mettent de l'avant avec détermination leurs revendications ethno-religieuses. Ces dernières, confirme Schnapper, répondent « [...] à des besoins d'identification à un collectif et [des besoins] de reconnaissance, auxquels la société moderne, en tant que telle, ne répond ni ne prétend répondre [...]. » (Schnapper, 1993, 161)

Par contre, ethnicité et religion ne font pas toujours bon ménage, surtout quand la politique intervient pour jouer l'une et l'autre à son avantage, particulièrement lorsque deux communautés ethniques, possédant toutes deux une tradition religieuse différente, se partagent un même territoire. C'est le cas de la communauté tamoule sri-lankaise dont la majorité des membres est hindoue.

This is evident in Sri Lanka [...] where since the 1950s the state has promoted policies that accord a privileged position to the Sinhalese-speaking Buddhist majority. Although these policies have marginalized many groups, Tamil-speaking peoples in northern Sri Lanka, who are also predominantly Hindu, have felt especially discriminated against. Religious as well as ethnic differences have been used to justify violence by Sinhalese against Tamils in the mid-1980s [...]. (Keyes, 2007, 274)

Notons également qu'il arrive que la religion ou encore des rituels religieux soient utilisés pour faire valoir ou protéger des racines ethniques ou identitaires. C'est souvent le cas dans les populations diasporiques et c'est le cas des hindous sri-lankais. « Tamils settling outside their ancestral homes have used a variety of strategies by which they negotiate their identities and transmit their heritage in not always hospitable cities. One of these strategies is ritualization in its various forms. » (Clothey, 2006, 13)

Mais comment cette identité religieuse se construit-elle ? Dans deux textes particulièrement éclairants, la sociologue française Danièle Hervieu-Léger a exploré la construction de l'identité religieuse, aussi bien individuelle que collective, et elle a montré toute l'importance de la transmission dans le processus de construction identitaire.

[...] socioreligious identities can no longer be considered, in modernity, like some inherited identities, even if one admits that the inheritance is always adapted. Individuals construct their own socioreligious identities starting from the diverse symbolic resources which are put at their disposition and/or to which they could have access through the different experiences in which they are involved. (Hervieu-Léger, 1998, 218)

Hervieu-Léger montre ensuite comment l'identité religieuse se construit principalement à partir de quatre sources, de quatre « logiques », écrit-elle, qui alimentent simultanément le processus de construction identitaire : une logique communautaire, une logique émotionnelle, et deux autres qu'elle qualifie d'éthique et de culturelle. « L'identité religieuse (individuelle et collective) se construit à l'articulation de ces quatre logiques, communautaire, émotionnelle, éthique et culturelle [...]. » (Hervieu-Léger, 1997b, 135) Ces quatre racines, dit-elle, sont responsables respectivement de la délimitation sociale du groupe, du développement du sentiment d'appartenance, de la définition des valeurs communes et enfin de la constitution des savoirs et des savoir-faire, historique et légendaire. De nos jours, l'identité religieuse ne serait plus donc héritée automatiquement mais bien, comme dans le cas de la culture, affaire d'éducation et de transmission.

1.1.3.6 Culture et ethnicité

En terminant notre survol des définitions de l'identité et de l'ethnicité, un mot doit être dit sur le concept de culture, de même que sur le rôle joué par celle-ci dans le développement de l'ethnicité. Nous empruntons notre définition de la culture, fort simple mais tout de même complète, à l'anthropologue britannique Anthony Cohen : « the means by which we make meaning, and with which we make the world meaningful to ourselves, and ourselves meaningful to the world. » (Cohen, 1993, 196) Notons ici, de première importance, le pronom personnel qui indique bien que la culture n'est pas quelque chose d'extérieur à nous,

jouissant d'une existence indépendante. Nous sommes en effet d'avis que la culture est ce que chacun en fait personnellement, celle qu'on se fabrique soi-même à diverses étapes de sa vie pour répondre à ses besoins du moment. Par ailleurs, le véhicule de la culture est le symbole et il importe peu que celui-ci ait du sens, ni même qu'il fasse sens : sa fonction principale est le transport des idées, des vérités, des réponses, c'est-à-dire la transmission du sens. « Symbols are quite simply carriers of meaning. [...] They are pragmatic devices which are invested with meaning through social process [...] potent resources in the arenas of politics and identity. » (Cohen, 1993, 196)

Cohen poursuit en faisant valoir que, justement, parce que la culture s'exprime symboliquement sans avoir de sens objectif fixe, elle est souvent invisible aux autres, à ceux qui sont étrangers à notre culture. « With ignorance of a culture goes the denial of its integrity. » (Cohen, 1993, 199) Et l'auteur donne ensuite quelques exemples récents : les Bretons face aux Français, les Tamouls face aux Singhalais, les Québécois francophones face aux Canadiens anglophones. Quant à savoir quel est le domaine de la culture, nous avons retenu la définition proposée par Paul Bramadat :

A culture is a cluster of values, beliefs, and practices; the term refers, among many other things, to ways of eating, recreating, marrying, burying, conducting business, dressing, speaking, and making art to which a particular group is attached. These "lifeways" are usually embraced by people who share, or who believe they share, a common hereditary filiation and a common historical attachment to a particular place, but this is not always the case. (Bramadat et Seljak, 2005, 8)

Par ailleurs, dans son approche constructiviste, la sociologue américaine Joane Nagel avance que la culture et l'histoire sont les matériaux de base de la construction ethnique. En répondant à la question identitaire du groupe « Qui sommes-nous ? », la culture, dit-elle, dicte ce qui convient ou non à telle ou telle ethnicité. La culture produit du sens en conditionnant la langue, la religion, le système de croyances, l'art et la musique, les traditions vestimentaires et culinaires, toutes choses qui déterminent collégialement l'authenticité d'une ethnicité particulière. (Nagel, 1994, 161)

Au moyen d'une image forte, celle d'un panier d'épicerie, Nagel fait comprendre la responsabilité de chacun dans la construction de sa culture ethnique. Le groupe peut bien avoir préalablement déterminé la taille du panier, c'est ensuite à chacun de remplir le sien :

« [...] culture is not a shopping cart that comes to us already loaded with a set of historical goods. Rather we construct culture by picking and choosing items from the shelves of the past and the present. » (Nagel, 1994, 162)

Reconnaissons qu'il ne s'agit pas là d'une mince tâche, ni pour les individus, ni pour les groupes, surtout en contexte d'immigration, en pleine période de recomposition identitaire. Il n'est donc pas étonnant que, dans la construction de la culture ethnique, le passé soit souvent utilisé comme ressource par le groupe pour donner du sens à la communauté (Nagel, 1994, 163). C'est justement en remodelant et en présentant le passé de façon toujours nouvelle que les groupes ethniques arrivent à refondre leur culture dans le creuset de l'histoire : ils peuvent alors sans cesse se réinventer.

1.2 CADRE THÉORIQUE

Au plan théorique, nous nous sommes employé à définir le plus précisément possible l'angle dans lequel nous comptons axer notre étude. Une tâche peu facile, reconnaissons-le, puisqu'au cours des dernières années, plusieurs nouvelles approches théoriques de l'ethnicité ont été avancées. Dans la présente recherche dont l'objectif est d'étudier la reconstruction identitaire chez des réfugiés tamouls sri-lankais à Montréal, nous comptons utiliser un cadre théorique social, subjectiviste, non substantialiste et constructiviste.

À la différence des théories naturalistes qui considèrent l'ethnicité comme un élément essentiel de la nature humaine, c'est-à-dire une entité biologique figée et immuable, les théories dites sociales définissent plutôt l'ethnicité comme le fruit de processus sociaux et politiques entre les divers acteurs occupant un même territoire. Les théories sociales considèrent en effet que l'ethnicité est une qualité acquise, une construction sur mesure, adaptée chaque fois, par les individus et les groupes, au contexte et à la situation qui prévalent alors.

Il est de plus en plus communément accepté que l'ethnicité ne se définit pas par une particularité culturelle objective mais bien par la construction sociale et politique de celle-ci et par les tentatives déployées par les acteurs sociaux pour leur donner un sens à la faveur des interactions sociales. (Martiniello, 1995, 81)

Poursuivons encore plus loin notre exercice de spécification. Parmi les nombreuses théories sociales de l'ethnicité, certaines sont dites objectivistes et d'autres, subjectivistes. Alors que l'approche objectiviste considère que l'ethnicité est associée à des traits biologiques tels l'hérédité ou la couleur de la peau, pouvant ainsi, en conséquence, conduire à un certain essentialisme, les théories subjectivistes mettent plutôt en lumière le choix subjectif posé par l'individu désirant s'identifier à un groupe ethnique donné. (Martiniello, 1995, 39)

Au nombre des théories sociales subjectivistes de l'ethnicité, certaines sont dites substantialistes parce qu'elles considèrent que chaque groupe ethnique possède un objet culturel relativement stable et distinctif. Ces théories étaient populaires jusqu'à l'arrivée de Fredrik Barth. Entre autres idées nouvelles, Barth a montré que l'ethnicité et les groupes ethniques ont davantage à voir avec l'organisation sociale, plus particulièrement la hiérarchie prévalant entre les divers groupes qui composent une société donnée, qu'avec le bagage culturel que chaque groupe ethnique est censé posséder et vouloir protéger.

[...] ethnicity is a matter of social organization above and beyond questions of empirical cultural differences: it is about "the social organization of culture difference"; [...] ethnic identity is a matter of self-ascription and ascription by others in interaction, not the analyst's construct on the basis of his or her construction of a group's "culture". (Barth, 1998 [1969], 6)

Barth a aussi été le premier à estimer que l'ethnicité était une réalité changeante, sans cesse en mouvement, suivant et conditionnant le jeu des étiquettes que chacun se donne ou reçoit en société. Il a montré qu'un individu peut adopter diverses identités qu'il peut revêtir à sa guise selon le moment ou les conditions prévalentes. Il a de plus fait valoir que ce qui est vrai pour les personnes l'est tout autant pour les groupes. Tout comme les individus, les groupes ethniques ont un cycle de vie : ils se forment, ils se développent et, éventuellement, ils disparaissent. « Les groupes ethniques se rencontrent et se transforment, se reproduisent ou s'assimilent. [...] [Ils] ne sont pas des entités au contour bien tracé dont on n'a qu'à énumérer et définir les composantes. » (Juteau, 1999, 13 et 14)

Dès lors, l'ethnicité n'est plus apparue comme l'attribut naturel et immuable d'un groupe ou de personnes, mais bien plutôt comme un choix stratégique parmi d'autres (par exemple, la langue, la religion, la classe sociale, etc.) que tout individu ou groupe peut exercer aux fins d'avantager sa position en société. L'ethnicité devenait ainsi une idée politique et cessait

d'être un attribut naturel de l'homme. « [ethnicity] refers to a decision people make to depict themselves or others symbolically as the bearers of a certain cultural identity. » (Cohen, 1993, 197)

À la suite de Barth, plusieurs autres théories non substantialistes ont été développées, en particulier des théories constructivistes insistant surtout sur le caractère construit et fluide, de l'ethnicité des groupes dits ethniques. Un texte en particulier a retenu notre attention, celui de la sociologue américaine Joane Nagel, paru en 1994 et intitulé *Constructing Ethnicity*.

Ethnicity is best understood as a dynamic, constantly evolving property of both individual identity and group organization. [...] Ethnicity is the product of actions undertaken by ethnic groups as they shape and reshape their self-definition and culture; however ethnicity is also constructed by external social, economic, and political processes and actors as they shape and reshape ethnic categories and definitions. (Nagel, 1994, 152)

Premièrement, pour Nagel, dont l'approche est résolument constructiviste, l'ethnicité ne relève pas de la culture. Au contraire, soutient-elle, la culture et l'identité sont plutôt utilisées par les individus dans le but de produire du sens et de l'ethnicité. Culture et identité deviennent alors des constituantes à part entière de l'ethnicité de chacun. Deuxièmement, pour la sociologue, l'ethnicité n'est pas un héritage qu'on doive ou bien accepter totalement ou rejeter complètement. Reprenant son image des paniers d'épicerie, Nagel rappelle que l'individu n'est pas tenu d'accepter obligatoirement tous les « biens » culturels et identitaires qui s'offrent à lui. Au contraire, chacun peut construire son ethnicité à sa manière propre et l'ajuster régulièrement au gré de ses milieux de vie : famille, travail, communauté, société, etc. De son côté, chaque groupe ethnique a pour tâche de voir lui-même à la construction et à la préservation de son histoire et de sa culture.

Just as ethnic identity results both from the choices of individuals and from the ascriptions of others, ethnic boundaries and meaning are also constructed from within and from without, propped up by internal and external pressures. For ethnic groups, questions of history, membership, and culture are the problematics solved by the construction process. (Nagel, 1994, 167)

Ajoutons enfin que, pour Nagel, l'ethnicité se définit par deux éléments essentiels. D'une part la croyance dans une continuité culturelle caractéristique à un groupe ethnique, ni plus ni moins la « lignée croyante » dont parle Hervieu-Léger (1997b, 134), et d'autre part, le

sentiment d'appartenance à ce groupe, partagé par plusieurs individus. Sous cet angle, on mesure mieux toute l'importance que revêt alors la transmission intergénérationnelle des valeurs propres à chaque groupe ethnique.

Voilà donc comment nous avons construit le cadre théorique que nous comptons appliquer à notre étude, et qui est à la fois subjectiviste, non substantialiste et constructiviste. Soulignons que ce cadre a été particulièrement utile pour « refermer » la perspective qui s'est ouverte beaucoup trop grande devant nous à la lecture des entretiens menés auprès de membres de la communauté tamoule hindoue de Montréal. En maintenant le foyer de notre regard et celui de notre analyse sur la dimension construite de l'ethnicité et de l'identité, nous avons été mieux à même d'observer le phénomène de transmission identitaire en action, de même que les choix exercés par les individus parmi les nombreux éléments liés à leur identité et à leur ethnicité tels que culture, croyances, traditions, pratique religieuse, etc.

1.3 CONCLUSION

Au cours de cette première partie de notre mémoire, nous nous sommes employé à présenter les définitions que nous avons faites nôtres des divers termes utilisés dans le présent document. Ces termes ont été réunis en trois groupes conceptuels, à savoir la religion et la pratique religieuse d'une part, les notions de migration, de diaspora et de transnationalisme d'autre part, et enfin le trio identité, ethnicité et culture.

Nous avons vu que le terme diaspora est devenu fort élastique de nos jours mais que, même dans son interprétation la plus étroite, il convenait très bien à cette communauté de plus d'un million et demi de Tamouls qui, depuis le milieu des années 1980, ont dû quitter leur foyer en raison d'une terrible guerre civile qui se poursuit toujours. Le Canada a été fort accueillant envers ces réfugiés et, aujourd'hui, la plus importante communauté est établie dans la Ville-Reine. On en trouve aussi quelques autres à travers le pays dont une à Montréal, qui comprendrait entre dix et quinze mille personnes pour qui conscience diasporique et transnationalisme sont des réalités quotidiennes.

Nous avons ensuite défini les termes ethnicité et groupes ethniques en mettant en lumière de façon particulière la caractéristique de mobilité que possèdent les frontières qui sont habituellement utilisées en société pour détailler ses diverses composantes ethniques. En effet, grâce à Juteau tout particulièrement, nous avons vu que les groupes ethniques ne sont pas immuables, qu'ils sont un fait social en évolution constante. Surtout, Juteau nous a fait voir que l'ethnicité n'est pas transmise par l'hérédité mais plutôt par la famille et, au premier chef, par la mère qui est la véritable responsable de la transmission culturelle. Car l'ethnicité est bel et bien un élément sans cesse en construction chez tout individu ou groupe et ceux-ci demeurent ultimement responsables, par leurs choix créateurs et stratégiques, de la forme, du contenu et de l'intensité de leur ethnicité. Enfin, après avoir distingué entre identité ethnique et conscience ethnique, nous avons montré comment l'identité d'individus ainsi ballottés par la vie pouvait être floue, au point de devenir multiple. Nous avons alors pris note, grâce à Bastenier, que souvent, au moment où un sentiment de confusion identitaire semble s'installer, la religion et l'ethnicité marchent la main dans la main pour assurer une nécessaire reconstruction identitaire. Nous avons terminé cet exercice de définition en présentant comment et dans quel sens nous utilisons dans ces pages les termes religion et pratique religieuse, et nous avons démontré que le Saiva Siddhanta, le culte des Tamouls hindous de Montréal, correspondait bien à ces définitions.

La prochaine partie de notre ouvrage est consacrée à dresser un portrait de l'identité tamoule. Nous tenterons de cerner certains traits identitaires propres aux Tamouls, dans le but de nous aider à découvrir quels éléments religieux les membres de la communauté de Montréal souhaitent privilégier dans la transmission identitaire.

CHAPITRE II

UN PORTRAIT IDENTITAIRE TAMOUL

2.1 INTRODUCTION

Dans la première partie de notre mémoire, nous nous sommes employé à définir le plus précisément possible les divers paramètres de notre entreprise. Nous avons tour à tour précisé les termes utilisés, fourni les définitions que nous avons choisies de faire porter aux nombreux concepts, et défini le cadre théorique à l'intérieur duquel nous entendons ici procéder à l'analyse des données que nous avons recueillies.

Rappelons que la présente étude porte sur la transmission de l'identité religieuse au sein d'une communauté d'immigrants tamouls originaires du Sri Lanka. Toutefois, force est d'admettre que cette communauté est très peu connue au Québec. Elle est peu nombreuse et on en parle peu dans les médias. De façon générale, les Canadiens connaissent mal le pays natal de ces Tamouls où sévit, depuis plus de vingt-cinq ans, une guerre civile qui les oppose à la majorité singhalaise. De la même façon, les gens d'ici savent très peu de choses de la langue et de la culture tamoules, toutes deux fort anciennes, ou sur la civilisation dravidienn²⁸ à laquelle elles se rattachent.

²⁸ Emprunt du sanskrit *dravida*, traditionnellement utilisé pour décrire les peuples du sud de la péninsule indienne et plus particulièrement les Tamouls. C'est l'orientaliste anglais Robert Caldwell qui, le premier, en 1856, employa le terme « *dravidian* » pour décrire cette autre importante famille linguistique du sous-continent indien, face à la famille dite « *indo-aryan* » associée aux langues indo-européennes.

Voilà pourquoi le second chapitre de notre mémoire est consacré à cette communauté, à son histoire, à son pays d'origine, au conflit qui a mené à leur immigration chez nous, de même qu'à la présentation de certains traits identitaires caractéristiques. Nous croyons en effet qu'il est de mise, avant de plonger dans l'analyse de nos données, de donner quelques exemples de cette identité tamoule dont il sera question ici. Sans prétendre présenter un portrait complet et exhaustif, nous avons plutôt réuni ici divers traits identitaires propres aux Tamouls. On trouvera donc dans la présente partie certaines informations factuelles relevant de l'histoire et de la géographie qui visent à fournir au lecteur un cadre contextuel pour faciliter sa compréhension. D'autres éléments sont de nature plus psychologique ou sociétale. Ils ont été choisis parce qu'ils sont en lien avec des concepts traditionnels tamouls ou des pratiques religieuses hindoues, mais surtout parce qu'ils ont été mentionnés par nos répondants dans le cours des entrevues menées pour notre recherche ou parce qu'ils feront l'objet d'un traitement particulier dans notre analyse.

C'est ainsi qu'au cours des prochaines pages, nous aurons l'occasion d'évoquer et, dans certains cas, de détailler quelques traits particuliers de la culture tamoule. Mentionnons par exemple l'emphasis mise sur la pureté et la chasteté dans la société tamoule traditionnelle, les qualités sexualisées des individus tamouls selon que ceux-ci sont masculins ou féminins, et une histoire qui plonge ses racines très loin dans le temps. Nous aurons également l'occasion de présenter le culte religieux de la majorité de nos répondants, le *Saiva Siddhanta*, de même qu'une figure divine importante pour les Tamouls, le seigneur Murugan. Enfin, nous terminerons notre exploration de la communauté tamoule montréalaise par une présentation sommaire du temple hindou Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux, fréquenté par nos répondants et, également, le site principal de notre exercice d'observation participante. Mais auparavant, nous allons explorer les racines historiques et politiques de cette communauté.

2.2 REPÈRES GÉOPOLITIQUES

Le Sri Lanka est une île d'environ soixante-cinq mille kilomètres carrés située au sud-est de l'Inde et habitée par près de dix-neuf millions de personnes. À titre de comparaison, le Nouveau-Brunswick, au Canada, avec à peu près la même superficie, possède une population

de moins d'un million d'habitants. À peine soixante-cinq kilomètres séparent le Sri Lanka de son grand voisin indien du nord. Les deux pays sont reliés par un chapelet submergé de rochers coralliens qui isolent la Baie de Palk du Golfe de Mannar, et que les uns appellent le Pont d'Adam et les autres, le Pont de Rama, rappelant ainsi l'épopée du *Ramayana*.

L'île possède en son centre-sud un massif montagneux culminant à près de 2 500 mètres, alors que la partie septentrionale est faite d'une vaste plaine qui s'étend jusqu'à la mer. Au total, les terres basses et les régions côtières constituent environ les quatre cinquièmes du territoire. De plus, le pays se divise en deux zones, humide et sèche, déterminées par les précipitations annuelles qui varient entre moins de mille millimètres de pluie d'une part, et plus de trois mille cinq cents millimètres de l'autre. La zone humide, balayée par la grande mousson d'été, correspond aux plaines côtières du sud-ouest, de même qu'aux terres hautes et aux montagnes du centre-sud de l'île. De son côté, la zone sèche couvre le reste du pays et ne peut compter en général que sur la mousson d'hiver, en provenance du nord-est, souvent irrégulière et qui, parfois, n'est tout simplement pas au rendez-vous, comme ce fut le cas en 2004 par exemple.

Au fil des siècles, l'île a connu plusieurs noms. Les habitants du sud de l'Inde la nommaient Ilankai, les Grecs et les Romains l'appelaient Taprobane, et les marins arabes la connaissaient sous le nom de Serendib. Elle fut ensuite Zeilan ou Seylan pour les marchands venus d'Asie de l'Est, puis Ceylao pour les Portugais, jusqu'à ce que Ceylon (Ceylan, en français) soit retenu par les colonisateurs anglais. La révision constitutionnelle du pays, adoptée en 1972, lui conféra le nom officiel de Sri Lanka.

Déjà, à l'époque romaine, cette terre était connue et visitée par des marins marchands, et Pline l'Ancien, dans son *Histoire naturelle* (Pliny, 1942, 401) relate la visite à Rome d'une délégation de quatre ambassadeurs en provenance de Taprobane. En 1574, des pièces de monnaie romaines à l'effigie de l'empereur Claude ont aussi été trouvées par les Portugais, à Mannar, dans les fondations d'un édifice (Hulugalle, 1999, 6). Mais l'île n'était pas uniquement tournée vers l'ouest ou vers l'Europe : Pline fait également mention d'échanges commerciaux de ces mêmes ambassadeurs sri-lankais avec les Chinois (Pliny, 1942, 405). Au XIV^e siècle, un prince tamoul nommé Arya Chakravarty établit un royaume indépendant

dans le nord et l'ouest de l'île, ce qui est confirmé par le grand voyageur épistolier Ibn Batuta.

À leur arrivée, en 1505, les premiers colonialistes portugais trouvèrent sur l'île divers royaumes, dont trois principaux. D'abord le royaume tamoul de Jaffna (Ryan, 1980, 2 ; Paul, 1997, 16), situé au nord de l'île, qui comprenait la péninsule du même nom, de même que tout le littoral septentrional de chaque côté de l'île. Également le royaume singhalais de Kotte, au sud de l'actuelle ville de Colombo, qui englobait les basses terres de la partie méridionale de l'île, et enfin le royaume de Kandy, hostile et inaccessible, qui contrôlait les hauteurs du centre de l'île. Si les deux derniers étaient majoritairement bouddhistes, le royaume de Jaffna était, quant à lui, tout à fait hindou. Cette structure des trois royaumes ne fut pas contestée par les Portugais au XVI^e siècle, ni par leurs successeurs, les Hollandais, au XVII^e (Manogaran, 1987, 3). Les Portugais reconnurent le royaume tamoul du nord, mais ils en destituèrent les rois pour leur substituer leurs propres gouverneurs. Ils s'appliquèrent aussi à convertir les populations au catholicisme : ils interdirent le culte des idoles et entreprirent la destruction des temples hindous. À leur tour, les Hollandais poursuivirent l'interdiction des cultes ancestraux, aussi bien hindou que bouddhiste et animiste, et ils entreprirent de convertir la population au protestantisme. L'arrivée des Anglais, en 1796, ramena un peu de tolérance. La liberté de culte fut peu à peu restaurée et une campagne de reconstruction de temples fut lancée (Ryan, 1980, 5). Au même moment, la couronne anglaise entreprit également de fondre tous les royaumes de l'île en une seule entité.

En 1802, l'île fut soustraite au contrôle de la British East India Company pour devenir la toute première colonie de la Couronne britannique (Wilson, 1988, 1) et, en 1815, après la capitulation du royaume de Kandy, les divers royaumes de l'île furent fondus en une seule administration centrale, de type coloniale. Cette date de 1815 est fort importante. Pour la première fois de son histoire, l'île était désormais unifiée politiquement. Par la suite, et au fur et à mesure que les différentes régions du pays allaient être reliées par la construction de routes et le développement du chemin de fer, les Tamouls et les Singhalais allaient à nouveau entrer en contact les uns avec les autres, cette fois non plus pour se combattre, mais pour rivaliser face à l'étranger. Débute alors une lutte de pouvoir à trois, entre les deux principales communautés, d'une part, et l'occupant britannique de l'autre, ce dernier jouant,

généralement assez bien, les deux groupes l'un contre l'autre. En 1948, après 443 ans de régime colonial européen, d'abord aux mains des Portugais, puis des Hollandais et enfin des Britanniques, le Ceylan obtint son indépendance. Toutefois, une fois les Anglais partis, les Singhalais et les Tamouls se trouvèrent de nouveau face à face.

On le voit donc : depuis plus de deux mille ans, l'île est le foyer de deux grandes communautés ethnolinguistiques, soit une majorité singhalaise essentiellement de religion bouddhiste, et une importante minorité tamoule, principalement hindoue, et majoritaire dans le nord et l'est du pays qui, depuis longtemps, c'est-à-dire même avant l'indépendance, réclame une forme d'autonomie face au pouvoir central, sinon un statut particulier.

Aujourd'hui le partage ethnolinguistique est estimé²⁹ comme suit : les Singhalais représentent de 70 % à 75 % de la population et les Tamouls, un peu moins de 20 %. Au plan religieux, les bouddhistes formeraient plus de 65 % de la population, les hindous environ 15 % et les chrétiens et les musulmans, environ 7 % chacun. Le pays est divisé en neuf provinces et vingt-cinq districts, et sa capitale, Colombo, compte une population de plus de deux millions d'habitants.

En 1983, après des années de tension, le Sri Lanka a connu de violentes émeutes raciales qui ont fait des milliers de morts et des dizaines de milliers de réfugiés. À la suite de quoi, les positions des deux communautés se sont durcies et la guerre fut déclenchée. Aujourd'hui encore, un groupe armé, les Tigres de libération de l'Eelam tamoul³⁰, contrôle toujours une partie du territoire sri-lankais et, se considérant le meilleur défenseur des droits des Tamouls sri-lankais, il exige la partition de l'île pour y faire naître un pays indépendant qui porterait éventuellement le nom de *Tamil Eelam*.

Pays par endroits surpeuplé, aux terres relativement pauvres, le Sri Lanka, est toujours déchiré par la guerre, et il ne possède pas de réelle économie diversifiée. Au cours des vingt dernières années, le conflit aura connu plusieurs cycles de combats, de trêves et de négociations, et il n'est toujours pas terminé. On estime qu'il a déjà fait plus de soixante-

²⁹ En raison de la guerre, le recensement de 2001 n'a pu avoir lieu dans toutes les régions de l'île.

³⁰ En anglais, Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE).

cinq mille morts, sans compter les centaines de milliers de blessés et de réfugiés aujourd'hui dispersés aux quatre coins du monde.

2.3 LE CONFLIT SRI-LANKAIS

Au cours des décennies qui ont suivi la proclamation d'indépendance du Ceylan, le 4 février 1948, trois contentieux majeurs ont servi à alimenter le ressentiment des populations tamoules envers la majorité singhalaise : la langue, l'éducation et la colonisation forcée. Ces trois points de friction ont fini par convaincre une majorité de Tamouls que les Singhalais ne souhaitaient pas reconnaître l'égalité ni même la légitimité de leurs droits, et que l'objectif à long terme du gouvernement sri-lankais était véritablement l'élimination pure et simple de la culture tamoule dans l'île.

Dès 1949, la majorité singhalaise a su utiliser à son avantage sa majorité parlementaire nouvellement acquise (Manogaran, 1987, 11). En effet, une des premières décisions du gouvernement de Colombo fut le retrait de leurs droits civiques à près d'un million de Tamouls, des ouvriers agricoles et leurs familles pour la plupart, désignés sous le nom de Tamouls Indiens pour les distinguer des Tamouls sri-lankais, également appelés Tamouls de Jaffna³¹ (Coomarasamy et Shire, 1988, 6 ; Paul, 1997, 18 ; Ram, 1989, 41 et 111). Ces immigrants avaient constitué la main-d'œuvre bon marché, d'abord saisonnière puis permanente (Paul, 1997, 15), que les colons anglais avaient importée d'Inde du Sud à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e pour travailler dans leurs exploitations agricoles, surtout les plantations de thé.

Avant l'indépendance, les Singhalais avaient pourtant maintes fois assuré aux Tamouls que leurs deux langues auraient le même statut (Julia, 1985, 27). Pourtant, en 1956, une des premières législations du gouvernement nouvellement élu du Premier ministre SWRD Bandaranaike fut de déclarer le singhalais seule langue officielle du pays (Paul, 1997, 20), à la place de l'anglais (Manogaran, 1987, 12). Cette mesure a eu pour effet de bloquer l'accès aux emplois dans la fonction publique et dans les sociétés d'état aux Tamouls, dont la grande

³¹ Voir note 13, page 20.

majorité ne parlaient pas le singhalais, ayant toujours privilégié l'anglais comme langue seconde.

En 1957, suite à de nombreuses protestations, le gouvernement accepta de reconnaître le tamoul comme « langue de la minorité nationale ». Ceci, toutefois, rendit furieux certains groupes singhalais radicaux et, en 1958, au cours de sanglantes émeutes, des centaines de Tamouls furent tués (Brunger, 1994, 94), dix mille autres furent déportés vers Jaffna et plus de douze mille, placés dans des camps (Ram, 1989, 41). En 1959, le Premier ministre Bandaranaike fut lui-même assassiné par un moine bouddhiste singhalais (Julia, 1985, 23). Cette radicalisation singhalaise réussit si bien que la nouvelle constitution de 1972 retira toute mention de « langue de la minorité nationale » et confirma le singhalais comme unique langue officielle du Sri Lanka. Par la même occasion, le bouddhisme fut également reconnu religion d'état (Manogaran, 1987, 13).

Deuxièmement, le dossier de l'éducation nationale constitue également un enjeu majeur des relations tamoules-singhalaises des quarante dernières années. Jusqu'au milieu des années 1960, en effet, les examens d'admission dans les institutions d'enseignement supérieur du pays, dont certaines étaient situées dans le nord de l'île, particulièrement à Jaffna, étaient donnés en anglais, la langue officielle du pays jusqu'en 1956. En 1968, le gouvernement dominé par la majorité singhalaise refuse la création d'une université tamoule (Paul, 1997, 21) et décrète plutôt que la langue d'accès aux études supérieures sera désormais le singhalais. Par la même occasion, un système de « deux poids, deux mesures » fut également instauré dans l'évaluation des demandes d'admission des membres des deux communautés, avec pour objectif avoué d'ouvrir plus grandes les portes de l'université à la majorité singhalaise tout en restreignant son accès aux étudiants tamouls (Manogaran, 1987, 13).

Enfin, la délicate question de la colonisation. Au cours des années 1970, suite à la construction de l'immense barrage hydroélectrique sur la rivière Mahaveli, au centre-sud de l'île, au cœur du pays singhalais, des milliers d'acres de terre allaient être inondées par le réservoir artificiel ainsi créé. L'état sri-lankais entreprit alors une vaste opération de relocalisation des populations touchées. Or il se trouve que la grande majorité des gens déplacés étaient Singhalais et que les nouvelles terres qu'on leur offrait étaient surtout situées

au centre-nord et à l'est du pays, deux régions à prédominance tamoule depuis des siècles. Cette colonisation fut interprétée par les Tamouls comme une tentative délibérée de la part du gouvernement de Colombo de modifier la balance démographique dans ces territoires (Brunger, 1994, 96).

Ces trois questions, c'est-à-dire la langue, l'éducation et la colonisation forcée de leurs terres, ont convaincu une bonne partie des Tamouls du Sri Lanka que le gouvernement de Colombo était discriminatoire à leur endroit et ce, de façon systématique. En conséquence, de plus en plus de Tamouls furent amenés à conclure qu'ils devaient rejeter ce gouvernement pour lui en substituer un autre, sous le contrôle de leur majorité, à l'intérieur des limites du territoire qu'ils habitent depuis des siècles. C'est ainsi qu'aux élections de 1977, une majorité de Tamouls du nord et de l'est du pays votèrent pour le Front tamoul uni de libération (TULF) qui réclamait de façon démocratique l'indépendance de leur territoire et la création d'un nouveau pays tamoul, l'*Eelam* (Manogaran, 1987, 14). Pour la majorité singhalaise, chez qui on avait toujours entretenu la peur de la domination indienne, cette demande a été jugée inacceptable.

Entre 1977 et 1981, plusieurs émeutes majeures se produisirent, dont l'incendie, de la grande bibliothèque de Jaffna, vieille de 163 ans, et qui contenait plus de cent mille volumes dont certains, très rares, étaient des manuscrits uniques sur feuilles de palme. Cet incident, que plusieurs auteurs attribuent aux forces armées singhalaises³², ne manqua pas d'être interprété par les Tamouls comme une preuve additionnelle de la volonté de Colombo d'éliminer toute trace de la culture tamoule dans l'île.

En juillet 1983, dans une embuscade, treize soldats singhalais furent tués à Jaffna par un groupe clandestin alors peu connu, les Tigres de la libération de l'Eelam tamoul (LTTE). Les représailles de la majorité singhalaise et des autorités de Colombo à l'endroit des Tamouls furent terribles. Entre le 24 juillet et le 5 août 1983, une série d'opérations punitives fut déclenchée à travers tout le pays : en moins de quinze jours, plus de deux mille Tamouls furent massacrés (Brunger, 1994, 99), dix-huit mille maisons appartenant à des Tamouls

³² «In 1981, Sinhalese security forces went on a brutal rampage in Jaffna, burning down Jaffna's library and terrorising the population [...]» (Pfaffenberger, 1991)

furent incendiées et plus de cent cinquante mille personnes durent se réfugier dans des camps (Ram, 1989, 53). Encore aujourd'hui, plusieurs Tamouls soupçonnent que cette opération de grande envergure avait été soigneusement préparée et planifiée par des fonctionnaires du gouvernement singhalais (Manogaran, 1987, 14). À la suite de ces pogroms, les Tigres tamouls entreprirent à leur tour diverses opérations de représailles. Peu à peu, le pays glissa alors dans la guerre civile, un conflit qui n'est toujours pas terminé et qui aurait fait jusqu'à maintenant plus de soixante-cinq mille morts et près d'un million et demi de réfugiés.

2.4 UNE LANGUE ET UNE CULTURE FORT ANCIENNES

La civilisation tamoule est une des plus anciennes qui soient sur terre. Le tamoul est une des deux langues classiques de l'Inde, avec le sanskrit. Si l'on en croit les récits légendaires de leur littérature, l'histoire des Tamouls remonterait à près de dix mille ans, au cours desquels, par deux fois, la mer aurait recouvert leurs terres. Le tamoul appartient aux langues dites dravidiennes. Ce terme serait dérivé du mot sanskrit *dravida*, traditionnellement utilisé pour décrire les peuples du sud de l'Inde et plus particulièrement les Tamouls. Rappelons qu'il s'agit du même peuple que les livres anciens, écrits en sanskrit ou en pali, nommaient *Damila* (Pfaffenberger, 1994, 3) ou encore *Demale* (Hellmann-Rajanayagam, 1994, 75).

Selon certaines sources, les langues dravidiennes constitueraient le plus ancien groupe linguistique toujours en existence en Asie du Sud (McGilvray, 1998, 9). De nos jours, elles se résument à quatre : outre le tamoul, signalons la langue telugu parlée surtout en Andhra Pradesh, le malayalam du Kerala et aussi le kannada du Karnataka. De ces quatre langues, seul le tamoul possède sa propre grammaire, les trois autres ayant plutôt emprunté la leur de même que leur phonologie au sanskrit (Arooran, 1980, 9). État le plus méridional de l'Union indienne, le Tamil Nadu est le foyer principal de la langue et de la civilisation tamoules sur la planète, comptant plus de soixante cinq millions de population³³. De plus, la langue et la culture tamoules sont partagées par dix millions de personnes de plus, vivant principalement

³³ Source : Census of India. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-09-11 : <www.censusindia.gov.in>

au Sri Lanka, en Malaisie et à Singapour, en Afrique du Sud, à l'Île Maurice et La Réunion, mais aussi dans presque toutes les régions du monde, en raison de l'exode de plus d'un million et demi de Tamouls sri-lankais ayant fui la terrible guerre civile qui continue de sévir dans leur pays.

2.5 TAMOUL ET TAMOULS

Le tamoul est une langue, mais c'est aussi le nom de plusieurs groupes ethniques différents. Depuis plus de deux mille ans, à partir d'un foyer historique situé au sud de la péninsule indienne, les Tamouls ont essaimé dans toutes les directions. Marins hors pair, les Tamouls des grands empires de l'époque médiévale indienne ont entretenu des liens commerciaux et culturels importants avec leurs voisins et, à son apogée, c'est-à-dire entre le 10^e et le 12^e siècle de notre ère, la zone d'influence tamoule (*tamilakam*, littéralement la maison tamoule) s'étendait de la Mer d'Arabie au Sud-Est Asiatique.

Des quatre langues dravidiennes, le tamoul est la plus utilisée au Sri Lanka, ce qui s'explique probablement par la proximité géographique du Tamil Nadu dont les côtes se situent à moins de quarante kilomètres. Comme le souligne Éric Meyer, historien français et spécialiste du Sri Lanka, il n'est pas de trait majeur de civilisation au Sri Lanka qui ne soit pas un héritage direct de l'Inde. Pour lui, l'indianité sri-lankaise ne fait pas de doute et elle est partout éclatante d'évidence : ses peuplements anciens et récents, ses langues, la dynamique des castes, les systèmes de pensée et de parenté, les pratiques religieuses qui s'y sont développées, bref tout ce qui importe socialement et culturellement au Sri Lanka, même les formes politiques de gouvernement qui s'y sont succédé au fil des siècles, sont des emprunts directs aux modèles du grand voisin indien si proche. (Meyer, 2001b, 10)

Toutefois, l'identité des Tamouls du Tamil Nadu en Inde et celle des Tamouls du Sri Lanka ne sont pas les mêmes et se distinguent à plus d'un égard. L'immigration tamoule au Sri Lanka est un phénomène fort ancien et elle est le fruit d'un processus qui s'est répété fréquemment au fil des siècles, au gré des périodes de paix, de conflits et de commerce entre l'Inde et la petite île. C'est ainsi qu'à toutes les époques ou presque, des gens sont venus

d'Inde méridionale pour quelque temps seulement ou pour s'y installer définitivement, pour occuper des postes ou jouer des rôles nouveaux, ou encore pour offrir des produits ou des services inédits. Outre l'intervention de mercenaires, la plupart des échanges de population impliquaient des professionnels, des prêtres, des artisans spécialistes ou des travailleurs agricoles, quand ce n'étaient pas, tout simplement, des individus qui allaient se chercher un conjoint.

Si, aujourd'hui, personne ne peut dater avec exactitude l'arrivée des premiers Tamouls au Sri Lanka, il ne fait pas de doute que ceux-ci y étaient présents avant le début de l'ère commune. Marchands, artisans, guerriers, prêtres et pêcheurs, ils seraient venus aussi tôt qu'au cours du 3^e siècle avant notre ère (Arasaratnam, 1994, 29). « Rule by Pantiyan chieftains in Sri Lanka was sporadic but included reigns in the first century B.C.E. and the third century C.E. ». (Clothey, 2006, 3) Éric Meyer va plus loin. Il soutient que des populations d'origine sud-indienne ou autochtone étaient définitivement présentes dans l'île lorsque sont arrivés des immigrants nord-indiens dont ils ont adopté, par la suite, certains de leurs modèles culturels. (Meyer, 2001b, 11) Cette distinction est importante car, outre l'argument du nombre, l'élite politique de la majorité singhalaise qui rattache ses origines à l'Inde du Nord, fait reposer la légitimité de son hégémonie sur la minorité tamoule sur sa prétention d'être arrivée en premier.

Quoi qu'il en soit, l'établissement d'un royaume tamoul durable dans le nord du Sri Lanka, un millénaire plus tard, est un fait reconnu par tous. En effet, il a existé, entre le 11^e et le 16^e siècle, un important royaume tamoul couvrant l'ensemble de la partie septentrionale de l'île, avec Jaffna et Nallur pour capitales alternativement, où toute une succession de rois ont résidé dans divers palais (Pfaffenberger, 1991).

The kingdom gradually became the focal point of a distinct Tamil identity centred [*sic*] around Jaffna and different both from the mainland and from the Sinhala community that lived in the south of the island. Its control extended over the northern and eastern parts of the island. The establishment of the kingdom of Jaffna triggered off successive waves of immigration from Tamil Nadu well into the eighteenth century. (Wickramasinghe, 2006, 261)

2.6 LA CULTURE TAMOULE

Depuis plus de deux millénaires, les Tamouls ont entretenu une vie sociale continue sur une partie importante du territoire sri-lankais et, en conséquence, ils ont développé à l'égard de cette terre un rapport et une identité uniques. Avec un héritage aussi ancien que prestigieux, on comprend que les Tamouls sri-lankais puissent être fiers de leur culture et de leurs traditions et qu'ils leur accordent autant d'importance. «That tradition [...] is seen by Ceylon Tamils to preserve ancient Tamils values and customs far better than the traditions of Tamils elsewhere, and for that reason there are few Ceylon Tamils indeed who do not feel at least some responsibility to protect it.» (Pfaffenberger, 1981, 1146)

Le terme *kalaccaram* est souvent employé pour désigner cette culture traditionnelle qui réunit un large ensemble de langages culturels, tels que la danse classique, c'est-à-dire le *bharata natyam*, le chant, la musique dite carnatique qui est propre au sud de l'Inde, la poésie et la littérature tamoule. Cette grande tradition culturelle, les Tamouls sri-lankais y sont attachés pour le plaisir certes, mais ils sentent aussi en eux l'obligation d'en assurer la transmission.

Most Tamils are proud of their collective past - the ancient and rich literary and cultural heritage; the notion that Tamil is, after Sanskrit, the oldest continuous classical language of India; the fact that from the eighth to the fourteenth centuries C.E., Tamil country was home to a flourishing Hindu civilization and, indeed, among the richest civilizations in the world of that era. Looking back and owning one's heritage are important elements in defining who one is. (Clothey, 2006, 28)

Au delà de la satisfaction qu'elle peut rapporter, la culture tamoule est également considérée importante au plan social. En effet, une personne maîtrisant un ou plusieurs des arts de la culture classique sera considérée comme raffinée. Elle pourra alors être désignée comme *panpatu*, ce qu'on pourrait traduire par cultivée ou bien élevée. Et dans le contexte hiérarchique des classes et des castes au Sri Lanka, être considéré comme *panpatu* peut constituer un atout précieux pouvant même entraîner une élévation de statut (Brunger, 1994, 67). Pour les Tamouls, en effet, chaque personne, tout autant que les dieux, mérite respect de la part des inférieurs. Dans l'échelle de la respectabilité, la personne a le devoir de prendre la mesure de sa situation par rapport aux autres et de témoigner envers ses supérieurs honneur et respect, *mariyatai* en tamoul (Daniel, 1984, 64). Cette notion de respect est encore fort

importante au sein de la communauté tamoule montréalaise, comme nous le verrons, plus loin, dans l'analyse des valeurs que nos répondants souhaitent transmettre.

2.7 LA PERSONNE TAMOULE, CHAUDE OU FROIDE

Pour les Tamouls hindous, autant ceux de l'Inde du Sud que du Sri Lanka (McGilvray, 1998, 9), il existe un concept de chaleur spirituelle qui est tout aussi réel que celui de chaleur physique et, le plus souvent, cette ardeur est identifiée à l'énergie féminine. Ce concept de feu spirituel et de température corporelle est d'une telle importance pour les Tamouls qu'il influence à plus d'un égard la vie quotidienne des individus, aussi bien dans leur alimentation que dans leurs pratiques sociales, dans leur façon d'entrer en communication avec le divin, de même que dans leur vision des rôles masculin et féminin.

En accord avec la pensée hindoue traditionnelle, les Tamouls croient que la vie est d'abord constituée de matière à laquelle s'ajoutent conscience et énergie, deux éléments essentiels qui sont respectivement identifiés au masculin et au féminin. À la base de tout, on trouve donc de la matière. Celle-ci est ensuite conscientisée par l'esprit masculin, le *purusha*, mais l'ensemble demeurerait à jamais inerte si ce n'était de l'apport du *prakriti*, la substance vitale associée à l'énergie féminine.

C'est ainsi que les Tamouls considèrent que l'aspect masculin de l'univers est passif et froid, alors que son aspect féminin est actif et chaud. Si les femmes sont plus chaudes, c'est qu'elles possèdent davantage d'énergie que les hommes, leur organisme produisant plus de sang, une substance chaude par excellence (McGilvray, 1998, 22). En effet, pour les Tamouls, le sang est vu comme une énergie vitale et une source majeure de force et, chaque mois qu'elles ne sont pas enceintes, les femmes en rejettent, comme pour évacuer un trop-plein. C'est ce même raisonnement qui conduit la société tamoule à considérer le mariage d'une femme comme absolument essentiel, de façon à canaliser cette énergie cosmique potentiellement dangereuse et à la maintenir en contrôle (McGilvray, 1998, 46). Dans le cours de l'analyse, nous verrons que cette importance donnée au mariage des filles est présente également à Montréal et ce, même parmi les plus jeunes de nos répondantes.

Par ailleurs, pour les Tamouls, il n'existe pas de loi morale universelle (*dharma*) qui puisse convenir à tous les individus de la même façon ou s'appliquer à tous de la même manière, mais plutôt de nombreux codes spécifiques applicables à chacun selon son âge ou les circonstances. De la même façon, il n'existe pas de règles alimentaires strictes et imposées à tous, bien que la viande et l'alcool soient perçus comme des sources d'impureté³⁴. Peu importe la composition particulière de son organisme, chacun doit donc toujours viser à l'équilibre en ingérant les substances les plus susceptibles d'être en accord avec son corps, son esprit et sa situation (Daniel, 1984, 70).

2.8 PURETÉ ET CHASTÉTÉ

Une des valeurs privilégiées par les Tamouls est sans contredit la pureté féminine, le *karpū*. Cette pureté de même que les principes de chasteté et de fidélité qui y sont rattachés sont très souvent mis de l'avant dans les œuvres culturelles tamoules. Un des plus importants modèles mythologiques tamouls est sans contredit Kannaki, l'héroïne du *Shilappadikaram*, une grande épopée écrite entre le 3^e et le 7^e siècle de l'ère commune. La belle Kannaki aurait toutes les raisons du monde d'en vouloir à son mari qui l'a abandonnée pour aller vivre avec une autre. Toutefois, lorsque le mari infidèle et sans le sou revient la supplier de le reprendre, Kannaki lui ouvre, sans question ni hésitation, et sa porte et son cœur. Et, plus tard, quand son mari sera faussement accusé de vol et mis à mort par le roi de Madurai, Kannaki le vengera de façon terrible en laissant éclater sa colère de feu sur toute la ville. Outre la fine analyse des passions conflictuelles des principaux personnages, l'œuvre est surtout connue pour mettre en lumière la chasteté de Kannaki qui, durant de longues années, est demeurée fidèle à son époux adultère et absent. Mariée un jour, mariée toujours, pourrait-on dire. Et c'est précisément cette pureté chaste, patiemment entretenue au fil des ans, qui s'est transformée chez Kannaki en une énergie proprement surhumaine, une énergie telle qu'elle lui permettra de retrouver la dépouille de son époux, de lui redonner vie et de brûler ensuite toute la ville³⁵.

³⁴ Voir plus loin la notion de *pavam*.

³⁵ Traduite par Alain Daniélou et R.S. Desikan, l'œuvre est parue en français aux éditions Gallimard sous le titre *Le Roman de l'anneau*.

Ainsi, selon le modèle mis de l'avant dans cette œuvre emblématique de la culture tamoule, l'épouse, en plus de demeurer fidèle à son mari, doit aussi dominer ses pulsions et constamment faire montre de contrôle et de discipline, ce qui, en contrepartie, accroîtra en elle l'énergie divine (*shakti*), ce pouvoir sacré qui constitue un des principes premiers de l'hindouisme. De nos jours, *karpū* évoque toujours la chasteté et la vertu de la femme tamoule, de même que le sacrifice, l'abnégation et l'ascétisme. Mais cette pureté imposée à la femme tamoule est aussi attachée à la langue, les deux concepts se fondant intimement l'un dans l'autre dans la conception populaire pour former la *thamil thaay* (Cheran, 2000, 206), c'est-à-dire la mère tamoule par excellence, pure et génératrice de vie et de langage, de chair et de tradition, de lait et de culture. (Brunger, 1994, 211)

L'autre grande valeur mise de l'avant par la tragique histoire de Kannaki est l'absolue fidélité de l'épouse même devant l'infidélité publique de son mari. Les Tamouls croient en l'union sacrée du mariage, et la personne abandonnée par la mort de son conjoint ou par l'infidélité de celui-ci, préférera demeurer seule plutôt que de chercher à créer une nouvelle union. La société tamoule traditionnelle voit en effet d'un mauvais œil le jeu des divorces et des remariages, et nous aurons l'occasion, un peu plus loin, de vérifier si la communauté tamoule montréalaise s'est éloignée de ce modèle.

Pour le moment, retenons que dans l'univers mental tamoul, comme dans le *Shilappadikaram*, c'est la femme qui possède le pouvoir de maintenir sa famille unie. En contrôlant son *karpū*, sa pureté et sa fidélité, celle-ci développera ses pouvoirs sacrés de création de même que son énergie vitale, sa *shakti*, qu'elle pourra ensuite mettre au service de sa famille. Inversement, si une femme perd sa vertu et sa chasteté, elle perdra également sa *shakti*. Se détruisant elle-même de l'intérieur et courant à sa perte, elle entraînera également avec elle toute sa famille.

2.9 MENSTRUATION ET POLLUTION

Les Tamouls considèrent que la menstruation contribue à élever la température interne du corps féminin, aussi bien physique que psychologique. Cette chaleur est généralement vue de

façon négative parce qu'elle peut entraîner un déséquilibre de l'harmonie symbolique des êtres et de l'univers. C'est la raison pour laquelle les femmes sont interdites d'entrée au temple lorsqu'elles sont en période de menstruation. Cet état de pollution ou de malpropreté (*tupparavillai*), tant physiologique que mentale, croit-on, est causé par le fait que la femme est alors aux prises avec des flux corporels qu'elle ne maîtrise pas, avec des phénomènes biologiques hors de sa portée qui entraînent une perte de contrôle de soi. Les gens qui sont dans cet état doivent alors procéder à des rituels de purification pour retrouver leur pureté et leurs mécanismes de défense. Les Tamouls croient en effet que les esprits et les démons sont tout particulièrement attirés lors de ces périodes de pollution. (Ryan, 1980, 113) Par ailleurs, si la femme menstruée ne peut pas se rendre au temple, elle ne peut pas davantage participer au culte domestique ni appliquer de *vibhuti* sur son front, la cendre sacrée des shivaïtes, synonyme de fraîcheur et de pureté.

La prohibition de fréquenter le temple s'applique également lorsque survient une naissance ou un décès et, cette fois, la prohibition s'applique également à tous les membres de sa famille élargie, c'est-à-dire les oncles, les cousins et les grands-parents, même si ceux-ci vivent à l'étranger. Cette période où toute la famille est dite « polluée » est généralement d'une durée de trente et un jours et elle doit obligatoirement être suivie de rituels de purification. (Pfaffenberger, 1991) Si les Tamouls ne peuvent pas entrer en contact avec le sacré lorsqu'ils sont en état de pollution physique ou spirituelle (*tutakku*), c'est que la divinité, qui est considérée comme toujours extrêmement puissante et énergisante, ne doit jamais être approchée par des êtres dont la température symbolique est élevée.

Deux autres termes sont utilisés par les Tamouls pour désigner ce qui est mal et ce qui entraîne obligatoirement un état de *tutakku*, de pollution. Ce sont les termes *pavam*, qu'on pourrait traduire par péché, et *kurram*, par faute. Au nombre de ces fautes, soulignons mentir, voler et tuer, des actions qui sont réprouvées par presque tous les systèmes moraux de la planète, mais auxquels les Tamouls vont aussi ajouter se quereller, maltraiter les animaux, manger de la viande et boire de l'alcool. (Ryan, 1980, 129) Soulignons que la raison pour laquelle toutes ces activités sont considérées mauvaises, c'est qu'elles entraînent un état de pollution qui vient briser l'harmonie interne de l'être humain, cette harmonie qui est absolument nécessaire pour qui veut entrer en contact avec le sacré.

2.10 UNE IDENTITÉ RELIGIEUSE DISTINCTE : LE SAIVA SIDDHANTA³⁶

De nos jours, en Occident, le terme hindouisme est entendu comme un ensemble relativement homogène de croyances et de pratiques religieuses assez bien répertoriées, codifiées et communes à des millions de fidèles dispersés aux quatre coins de la planète, quoique tous associés à l'Inde d'une façon ou d'une autre. La réalité est cependant beaucoup plus complexe. « [...] Hinduism is organizationally a decentralized spiritual system: Hindus have no fixed forms of worship, no specific texts that everyone reads, and no specific deities that are venerated by all. » (Purkayastha, 2005, 97)

Il serait plus juste de dire que l'hindouisme forme un ensemble pluriel de traditions au caractère polymorphe comprenant, dans les faits, plusieurs pratiques religieuses différentes qui, si elles revendiquent toutes d'appartenir à la même famille religieuse, ont souvent entre elles des points d'opposition. Nous employons sciemment ici le terme pratiques plutôt que celui de croyances puisqu'il décrit mieux, à notre avis, les diverses mouvances réunies sous le mot parapluie de hindouisme.

[...] Hinduism has no orthodoxy, but only orthopraxy (correct practice). A Hindu need not define himself by a statement of beliefs or by allegiance to a set of doctrines [...]. What defines a Hindu is his or her practices. [...] If you ask why these people perform the rites the way they do, you will almost invariably hear that they do it because their ancestors did it or because it is custom, not because it fulfills some doctrine or teaching. One differentiates Hindus by what they do and don't do [...]. (Hiltebeitel, 1991, 26)

Certaines traditions religieuses hindoues sont régionales ou même ethniques, tandis que d'autres sont davantage propres à un groupe national ou linguistique. C'est le cas du Saiva Siddhanta tamoul. Tous les Tamouls ne sont pas hindous. Ceux du Sri Lanka, tout comme leurs cousins du Tamil Nadu, professent une pluralité de croyances et de pratiques et on trouve, dans les deux territoires, une grande diversité de lieux de culte bouddhistes, musulmans, chrétiens, et autres. Cependant la majorité des Tamouls sont hindous, et plusieurs parmi ceux-ci se réclament d'un culte commun, le Saiva Siddhanta, qui fait

³⁶ Aussi écrit parfois *Shaiva Siddhanta*.

référence à un être suprême nommé Shiva, et que certains auteurs traduisent par shivaïsme final³⁷ ou shivaïsme orthodoxe³⁸. De son côté, la maison d'édition *Himalayan Academy*, l'entreprise de publication de la très importante *Saiva Siddhanta Church*³⁹, basée à Hawaï, traduit Saiva Siddhanta comme « vérité révélée du dieu suprême Shiva » (notre traduction). « [...] Saiva Siddhanta constitutes the final theological and metaphysical conclusions of Saivism. » (Subramuniyaswami, 1990, xliv)

Le Saiva Siddhanta reconnaît comme sources doctrinales principales les *veda* et les *agama* shivaïtes⁴⁰, ces deux ensembles étant considérés l'un comme révélation divine et l'autre inspiré par Dieu, de même que le *Thirumurai*, un canon de littérature sacrée constitué de douze recueils d'hymnes dont le plus célèbre est sans doute le *Thirumantiram*, une œuvre de plus de trois mille vers qui aurait été composée par le poète mystique Thirumular au VI^e siècle EC (Nadaraja, 1993, 59). Notons enfin que, contrairement au système *advaita vedanta* mis de l'avant par Shankaracharya et ses disciples à partir du 7^e siècle, le Saiva Siddhanta tamoul, particulièrement celui du Sri Lanka, est plutôt *dvaita*, c'est-à-dire dualiste, en ce sens que Dieu et sa création sont considérés distincts et séparés, tout comme il existe également des séparations entre Dieu et les âmes, et même entre les diverses créations de Dieu. Selon le Saiva Siddhanta, en effet, Dieu est bien la cause de l'univers, mais il n'est pas l'univers. Il se trouverait ainsi à exister des séparations entre *pati*, *pasu* et *pasam*, soit respectivement Dieu, l'âme et l'univers (Subramuniyaswami, 1990, 48), c'est-à-dire entre Shiva, le maître absolu,

³⁷ Le terme sanskrit siddhanta se traduit par fin, terme, conclusion, doctrine, dogme, texte canonique. Source : Cologne Digital Sanskrit Lexicon. Notre traduction de l'anglais. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-10-13 : <<http://webapps.uni-koeln.de/tamil>>

³⁸ « During the thirteenth through eighteenth centuries, Shaiva theologians defined the details of their religious tradition and called it *Saiva Siddhānta*, or “Shaiva Orthodoxy.” » (Hudson, 1992, 28)

³⁹ Cette église a été créée au début des années 1970 par un Californien qui, installé au Sri Lanka sous le nom de Sivaya Subramuniyaswami, a été le premier Occidental à être désigné *satguru*, c'est-à-dire le successeur d'une importante lignée (*parampara*) de *guru* siddhantins au Sri Lanka. Depuis le décès de ce dernier en 2001, la direction de l'entreprise a été confiée à un second *satguru* né aux États-Unis du nom de Bodhinatha Veylanswami. Désormais installé à Hawaï, ce groupe religieux et commercial fort dynamique publie, entre autres, le trimestriel *Hinduism Today* et possède également la maison *Hindu Press International* (HPI) qui entretient une présence très active sur Internet.

⁴⁰ Au nombre de vingt-huit principales et deux cent-sept autres dites « dérivées » des premières (*upagama*), les *agama*, un terme souvent rendu par tradition, auraient d'abord été écrites en sanskrit, puis traduites en tamoul, les plus anciennes datant vraisemblablement d'avant l'ère commune (Nadaraja, 1993, 58).

d'une part, l'âme individuelle d'autre part, et enfin le monde physique qui sert de lien essentiel pour unir les deux premiers l'un à l'autre (Nadaraja, 1993, 62).

Surtout, les saivites Tamouls rejettent la vision traditionnelle de la *trimurti*⁴¹ hindoue, trop réductrice à leurs yeux, qui confine Shiva au seul rôle de destructeur. En effet, le Saiva Siddhanta reconnaît plutôt à celui-ci les cinq qualités cardinales de créer, de protéger, de détruire, d'accorder des grâces et de libérer. (Arooran, 1980, 22)

2.11 UNE PRATIQUE D'ABORD PERSONNELLE

La tradition hindoue s'adresse en premier lieu à l'individu, et c'est généralement au sein de la famille que l'initiation religieuse se produit. « [...] la religion est associée au registre des émotions et des affects de la socialisation initiale et familiale et [...] pour cette raison, elle fait partie des choses intimement identitaires. » (Bastienier, 2004, 234) Il n'y a rien dans le Saiva Siddhanta qui oblige les fidèles à fréquenter le temple. L'emphase est surtout mise sur la vie intérieure de la personne et, en conséquence, la pratique religieuse saivite est, avant tout, centrée sur l'individu et la famille. D'ailleurs une des coutumes les plus courantes est celle d'inviter les dieux à résider chez soi, en convertissant une partie de la maison familiale en un autel où seront installées diverses représentations divines.

[...] most traditional Hindus have *pūja* rooms or some space in their homes, where they set up an altar to the family gods. An oil lamp or incense is lit here every day. Daily *pūja* may be simple or elaborate, personal or at times involve the whole family. A priest is invited to the house on special occasions to perform more complex rituals. The smoke and sounds of the *homa* fire is believed to sanctify the environments in which they are spread and so it is auspicious to hold these religious ceremonies at home. (Sekhar, 1999, 314)

Deux fois par jour ou plus souvent au besoin, on se présentera devant l'autel avec respect. Une lampe à l'huile et de l'encens seront allumés, une offrande et une prière seront effectuées. Méditation, lecture et chant sont également possibles. En fait, il n'existe aucune

⁴¹ Littéralement les trois représentations ou les trois figures. Celles-ci font référence au trio de divinités principales de l'hindouisme, formé de Brahma, Vishnou et Shiva où chacun occupe une responsabilité cosmique primordiale, se partageant respectivement les tâches de créer, de protéger et de transformer l'univers.

règle stricte, sinon celle de respecter cette présence divine et de l'entretenir. Comme dans la plupart des systèmes philosophiques hindouistes, les trois notions de *samsara*, de *moksha* et de *karma* sont présents dans le Saiva Siddhanta, à savoir la réalité d'un cycle continu de morts et de naissances imposé à chaque individu, la certitude qu'il existe une fin éventuelle à ces recommencements, et surtout un principe de responsabilité personnelle dans cette libération. Autrement dit, c'est véritablement l'individu qui, par ses mérites ou par ses fautes, avance ou recule sur le chemin de cet affranchissement. Pour obtenir de l'aide, celui-ci peut toutefois compter sur de nombreuses divinités qui, si elles sont correctement sollicitées, peuvent lui accorder leur bénédiction. Pour ce faire, le meilleur endroit demeure le palais des dieux, appelé *koyil* en tamoul⁴².

2.12 L'IMPORTANCE DU TEMPLE DANS LA CULTURE TAMOULE

Le mot *koyil* possède à la fois le sens de temple et celui de palais royal (Yalman, 1997, 143). Il n'est donc pas étonnant qu'en pays tamoul, le temple religieux soit un véritable palais où les dieux sont traités comme des seigneurs et des souverains. De la même façon, les accessoires qui sont employés pour le culte des divinités s'apparentent à ceux qui étaient utilisés pour le service des rois et de la cour : palanquin, étendard, ombrelle, éventail, chasse-mouches, miroir, etc. De la même façon, les chariots de procession des divinités (*manjam* ou *ther*) sont souvent ornés de figures de chevaux attelés et richement décorés.

La cérémonie religieuse la plus courante à se tenir au temple est la puja, à savoir un rituel d'adoration et d'offrande aux divinités présentes. La puja est effectuée par les prêtres du temple tous les jours de l'année, sans exception, à au moins trois moments de la journée et parfois jusqu'à huit et ce, qu'il y ait des fidèles présents ou non. Le prêtre pénétrera tour à tour dans l'autel de chacune des représentations divines et procèdera chaque fois à la récitation de louanges et de paroles sacrées, toujours en sanskrit, de même qu'à la présentation d'offrandes variées, le plus souvent de l'eau, des fleurs, du feu et de l'encens. Il

⁴² Terme présenté également sous les graphies *koil* ou *kovil*.

arrive que ce rituel soit exécuté à la demande expresse d'un fidèle ou d'un groupe de commanditaires. On l'appelle alors *archanai*.

Dans le culte siddhantin, les prêtres de temple, appelés *pusari*⁴³, sont essentiellement des ritualistes professionnels, en ce sens qu'ils sont au service de la divinité dans sa vie de tous les jours, et ce, sur une base régulière. Par exemple, ce sont les prêtres qui réveillent chacune des divinités résidentes, lui donnent son bain, l'habillent, la nourrissent, lui offrent des fleurs, de l'encens et de la lumière et bien d'autres offrandes. Chacun des rituels de temple du Saiva Siddhanta implique une grande sophistication. Certains sont fort complexes et peuvent comprendre à la fois la récitation de paroles sacrées (*mantra*), une gestuelle des mains codifiée (*mudra*), la répétition de nombreuses actions spécifiques devant être accomplies dans un ordre précis et selon une mise en scène relativement rigide (*pradakshina* et autres), de même que toute une collection d'ustensiles et d'accessoires sacrés, tels que bols, vases, plateaux, etc. Ces rituels se déroulent généralement dans le tintement de cloches et de musique enregistrée ou en performance sur place. Ajoutons que les prêtres de même que les fidèles masculins qui sont appointés au service de la divinité sont tenus de porter des tenues appropriées et distinctives, comme le *veshti*⁴⁴, en plus de se dénuder le haut du corps.

Si, pour les fidèles, la principale raison de fréquenter un temple est d'entretenir une relation personnelle avec une ou plusieurs des divinités qui y résident, il arrive aussi qu'on y vienne pour demander aux dieux d'intervenir favorablement dans notre existence ou dans celle des membres de notre famille. Le but de la visite est alors d'obtenir une audience privée afin de présenter à la figure divine de son choix une offrande et une supplique. « Visiting a temple is like seeking audience [...] of a divine sovereign. » (Sekhar, 1999, 314) Ce peut être pour une variété de raisons comme, par exemple, pour obtenir la guérison d'un être cher ou pour favoriser une naissance. Ce peut être aussi pour obtenir une promotion, pour aplanir des

⁴³ Écrit aussi *pucari* ou *poosari*, c'est l'équivalent des *pujari* de la *puja* sanskrite. Notons que *pu* signifie fleur en tamoul. Selon Serge Ajaguin-Soleyn, lui-même *pusari* à l'île de La Réunion, le vrai sens de *pusari* serait donc « celui qui offre des fleurs à la divinité ». (Entretien avec Serge Ajaguin-Soleyn. *Témoignages*, 14 avril 2007, consulté sur Internet.)

⁴⁴ Pièce de coton rectangulaire que les hommes enroulent autour de la partie inférieure de leur corps, tel une jupe longue. Le *veshti* est généralement proposé dans les teintes de blanc ou de crème, des couleurs fraîches et calmantes, considérées propices pour la fréquentation du temple.

difficultés d'affaire ou encore pour réussir un examen. Après avoir acquitté le paiement des frais de la cérémonie auprès du caissier du temple et avoir reçu un billet en retour, le fidèle remet alors celui-ci au pujari dont c'est la fonction de servir d'intermédiaire entre la divinité et les commanditaires.

Après s'être annoncé, le prêtre pénètre alors dans la cellule abritant la représentation divine et, en même temps qu'il récite des paroles sacrées, il présente à la divinité toute une série de substances destinées à lui plaire et comprenant le plus souvent de l'eau, des fleurs, des fruits, de l'encens, de même que la flamme de diverses lampes, tout en spécifiant le nom du commanditaire. Au terme de l'archanai, le prêtre remet au commanditaire une partie des offrandes faites à la divinité et qui ont ainsi été sanctifiées par elle. C'est le *prasad*, c'est-à-dire un cadeau des dieux. Le plus souvent, il s'agit d'un fruit, de pétales de fleurs ou d'un peu de *vibhuti*, la cendre sacrée des shivaïtes. En plus de cette transaction matérielle entre la divinité et le fidèle, celui-ci est surtout heureux d'avoir pu établir un contact visuel personnel avec le divin (*darshan*). En effet, les Tamouls croient que chaque regard échangé est instrument de transmission et porteur de substance subtile. De plus, cet échange visuel fonctionne dans les deux sens : il est tout aussi important pour le fidèle d'apercevoir la divinité que d'être aperçu par elle.

Ajoutons en terminant que le temple tamoul est souvent considéré comme un transformateur de champ énergétique. Les divinités qui y résident sont toutes plus puissantes les unes que les autres, chacune étant réputée posséder des pouvoirs surnaturels. Un peu à la façon d'un chargeur de pile, le temple tamoul, avec son emphase placée sur le sacré, produit alors une énergie particulière qui rétablit l'équilibre énergétique de chacun (McGilvray, 1998, 61). Ouvert tous les jours de l'année, sans exception, le temple tamoul accueille les fidèles qui souhaitent présenter leur supplique aux divinités, ou simplement prier et méditer, ou encore participer à un des nombreux rituels qui ont cours aux différentes heures de la matinée et de la soirée. En effet, au pays tamoul, les dieux font la sieste et, conséquemment, les temples sont généralement fermés l'après-midi.

2.13 UNE DÉVOTION SPÉCIALE À MURUGAN

Murugan, Skanda, Karttikeya, Kumara, Subrahmanya, autant de noms pour décrire un dieu qui aura eu, dans l'hindouisme, un destin peu commun. Fils de Shiva, il fut placé à la tête de l'armée des dieux pour combattre les forces démoniaques. Par sa victoire, Skanda-Murugan a fait triompher le bien sur le mal, la lumière sur l'obscurité, la connaissance sur l'ignorance. Synonyme de force morale, d'objectivité et d'impartialité, il incarne le courage, la justice, la détermination, la persévérance et le succès.

Décrit « comme le Fils de Dieu engendré pour sauver le monde de la tyrannie du démon » (Harshananda, 1986, 155), Skanda-Murugan a été un dieu pan-indien important au début de l'ère chrétienne. Aujourd'hui, toutefois, en Inde du Nord, Skanda est à peu près totalement disparu et ignoré. Par contre, en Inde du Sud, la dévotion à son égard n'a jamais faibli. Souvent représenté sous les traits d'un enfant souriant, aux côtés d'un paon à la queue multicolore largement déployée, Murugan est l'un des dieux les plus populaires des Tamouls, au point où il est souvent appelé *kadavul*, c'est-à-dire souverain, et les shivaïtes tamouls ont pour lui une vénération toute particulière et très fervente.

Selon divers récits mythologiques, Murugan serait le deuxième fils de Shiva et de Parvati et donc le frère cadet de Ganesha. La complexité de la personnalité du dieu, de même que la profusion des récits légendaires à son sujet, font en sorte que ses représentations sont multiples et variées. Ainsi, on le montre assis ou debout, seul ou avec une ou deux épouses, avec seulement un visage ou six, et avec deux, quatre ou douze mains. Son arme est le *Vel*, une lance ou un épieu dont la pique est en forme de feuille, et qui représente sa force : *jnana*, la connaissance. Lorsque Murugan est représenté seul, tenant son *Vel* à la main, il est considéré sous son aspect *nirguna*, c'est-à-dire sans attributs, libéré de l'illusion (*maya*) à la fois du désir et de l'action, mais emplie de la force de la connaissance. Il symbolise alors l'union de Shiva et de sa Shakti, la réunion de toutes les oppositions. Pour ses fidèles, son *Vel* représente un instrument de salut et, dans un temple consacré à Murugan, c'est parfois le seul symbole présent. (Arunachalam, 1981, 113)

Le symbole numérique du dieu est le six. Il est souvent représenté avec six visages, il a eu six nourrices, il serait devenu adulte en six jours (Clothey, 1972, 80) et sa bataille victorieuse contre les démons a également duré six jours. De plus, ses qualités sont au nombre de six : la félicité, la plénitude, l'éternelle jeunesse, l'énergie sans borne, la protection contre le mal et une force spirituelle peu commune. Ses couleurs sont le jaune doré et le rouge feu représentant respectivement le soleil et la flamme du sacrifice et, chaque mois, deux journées appelées *sashti*⁴⁵ lui sont dédiées.

Dans les temples tamouls, plusieurs symboles propres à Murugan sont vénérés, comme le *shatkonam*, une étoile à six pointes, souvent identifiée de nos jours au judaïsme. *Seval* et *Mayil* sont deux figures animales associées au dieu. Tous deux sont nés à la mort du démon *Surapadman*, tranché en deux par la lance de Murugan. Le premier, *Seval*, est un coq de combat bien en chair dont le cri proclame l'aube d'une ère nouvelle, celle de la sagesse. De son côté, *Mayil* est le *vahana* du dieu, c'est-à-dire son véhicule. Il s'agit d'un paon dont les couleurs rappellent les collines verdoyantes et la fertilité de la campagne tamoule. Tueur de serpents, il est vif comme son maître et propose la conquête de l'ego, de l'orgueil et de la vanité.

Côté matrimonial, Murugan a deux épouses : Deivayanai, aussi appelée Devasena, et Valli. Elles représentent, respectivement, le pouvoir de la connaissance et la puissance de l'action. La première, associée au monde céleste, est la fille du dieu Indra, le roi des dieux, que celui-ci a donnée à marier à Murugan pour le remercier de lui avoir permis de retrouver son trône. La seconde, d'une rare beauté, est fille d'un ermite et d'une biche. Elle est donc associée au monde terrestre, celui des collines et de la jungle. D'ailleurs plusieurs Tamouls sri-lankais situent le lieu de naissance de Deivayanai en Inde du Nord, dans l'Himalaya, et celui de Valli, chez eux, à Kataragama, au sud de la petite île. Ces deux parèdres témoignent du fait qu'en Murugan se réconcilient toutes les oppositions. En effet, champion de la compassion,

⁴⁵ Du sanskrit *sashta* signifiant sixième. Ce sont là deux jours de jeûne pour les fidèles mais le sixième jour suivant la nouvelle lune est plus particulièrement recommandé aux couples qui désirent enfanter. À distinguer toutefois de la *Skanda Sashti*, une fête annuelle s'étendant sur six jours à l'automne, et qui rappelle les six jours du combat victorieux de Murugan contre les armées du mal.

celui-ci réunit toutes les qualités humaines et divines, et il peut ainsi prétendre au titre de dieu universel.

2.14 LA COMMUNAUTÉ TAMOULE DE MONTRÉAL

Même si la communauté tamoule montréalaise n'est pas très nombreuse, il n'est pas facile d'obtenir de chiffres exacts pour évaluer son nombre. Lors du recensement canadien de 2001, 8 470 personnes résidant au Québec ont déclaré « avoir des ancêtres d'origine ethnique sri-lankaise », et 9 390 personnes immigrantes ont indiqué le Sri Lanka comme pays de naissance⁴⁶. À l'échelle canadienne, lors du même recensement, ils étaient 87 305 personnes à avoir indiqué le Sri Lanka comme pays d'origine⁴⁷. Bien que la formulation du questionnaire ne distinguait pas entre origine tamoule ou singhalaise, il est généralement admis que la grande majorité des Sri-Lankais au Canada sont d'origine tamoule. Par ailleurs, toujours lors du même recensement de 2001, 92 010 personnes ont rapporté, à l'échelle canadienne, avoir le tamoul pour langue maternelle⁴⁸ et, encore une fois, il est généralement admis que la grande majorité de ceux-ci sont originaires du Sri Lanka. « Tamil immigrants from India constitute about 6 per cent of the Canadian Tamil population, with less than one per cent from Malaysia, Singapore, Fiji, Mauritius, Trinidad, Guyana, and South Africa -- descendants of the colonial migrants from India. » (Aruliah, 1995, 151)

⁴⁶ Source : Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-10-07 : http://www.mrci.gouv.qc.ca/publications/pdf/com_sri_lankaise.pdf

⁴⁷ Source : Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau « *Selected Places of Birth (85) for the Immigrant Population* ». Consulté sur Internet la dernière fois 2007-10-07 : <http://www12.statcan.ca/english/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=62125&APATH=3&GID=431515&METH=1&PTYPE=55440&THEME=43&FOCUS=0&AID=0&PLACENAME=0&PROVINCE=0&SEARCH=0&GC=99&GK=NA&VID=0&FL=0&RL=0&FREE=0>

⁴⁸ Source : Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau « *Detailed Mother Tongue (160), Sex (3) and Age Groups (15) for Population, for Canada* ». Consulté sur Internet la dernière fois 2007-10-07 : <http://www12.statcan.ca/english/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=55533&APATH=3&GID=431515&METH=1&PTYPE=55440&THEME=41&FOCUS=0&AID=0&PLACENAME=0&PROVINCE=0&SEARCH=0&GC=0&GK=0&VID=0&FL=0&RL=0&FREE=0>

Aux chiffres officiels, on doit cependant ajouter le nombre de ceux qui, ayant présenté une demande de statut de réfugié, sont en attente de jugement. Au total donc, si certains dans la communauté estiment celle-ci à plus de vingt mille personnes, de façon plus réaliste, on peut établir le nombre de Tamouls au Québec entre dix et quinze mille, dont plus de quatre-vingt-dix pour cent sont originaires du Sri Lanka.

Par ailleurs, si de quinze à vingt-cinq pour cent des Tamouls du Québec sont chrétiens (Aruliah, 1995, 153), et principalement catholiques, la majorité d'entre eux sont toutefois hindous, de culte saivite et, pour ceux-ci, la famille demeure le premier agent de transmission des valeurs et des traditions. En effet, pour les Tamouls saivites, la maison est non seulement le lieu désigné pour les dévotions quotidiennes à l'endroit des ancêtres et des dieux familiaux (*kuladevata*), mais elle peut également servir à un certain nombre d'autres activités religieuses.

Toutefois les rituels shivaïtes exigent que certaines cérémonies soient célébrées au temple. Or, à leur arrivée au Québec, les premiers réfugiés tamouls du Sri Lanka n'ont trouvé aucun temple saivite. Voilà pourquoi, en 1983, une société publique à but non lucratif fut créée, *La Mission Saiva du Québec*, dans le but de recueillir des fonds en vue de l'érection d'un temple saivite tamoul. En attendant, les shivaïtes tamouls acceptèrent l'invitation du temple de la Mission hindoue du Canada (Québec)⁴⁹ où ils louèrent une salle pour y tenir leurs *puja* du vendredi soir. Ce temple, le plus ancien temple hindou à Montréal, est cependant davantage fréquenté par des hindous originaires d'Inde du Nord, et les rituels de culte des deux groupes sont quelque peu différents. Ajoutons que la langue commune des fidèles qui fréquentent la Mission hindoue est le *hindi*, une langue qui est inconnue des Tamouls sri-lankais.

2.15 LE TEMPLE THIRU MURUGAN DE DOLLARD-DES-ORMEAUX

En 1991, accumulant les dons individuels, fruits des sacrifices de la petite communauté tamoule hindoue, les membres de la Mission Saiva du Québec avaient déjà amassé 135 000 \$

⁴⁹ Temple religieux Sri Sanatan de Montréal, 955, rue Bellechasse, Montréal.

et un terrain fut alors acquis à Dollard-des-Ormeaux, en banlieue nord-ouest de l'île de Montréal pour l'érection d'un temple dédié au seigneur Murugan. Plusieurs raisons peuvent expliquer le choix de la municipalité de Dollard-des-Ormeaux pour l'édification d'un temple aussi important. D'une part, le coût abordable du terrain, son étendue et sa proximité du centre-ville de Montréal, constituaient des attraits indéniables. D'autre part, dans cette zone industrielle, les rues sont désertes les soirs et la fin de semaine, ce qui autorise des fêtes animées sans crainte de déranger le voisinage.

En 1995, une première salle était inaugurée et le temple temporaire y fut dès lors installé. La construction du sanctuaire permanent débuta, quant à elle, au printemps 2002, après que plusieurs rites de sanctification du site aient été effectués et, enfin, son inauguration officielle de même que sa consécration ont eu lieu le 28 mai 2006⁵⁰. Fidèle aux principes de l'architecture sacrée des *vastu shastra*⁵¹, le nouveau sanctuaire, d'une superficie de six mille pieds carrés, est dominé par deux tours aussi magnifiques qu'imposantes, sculptées avec un soin admirable : le *gopuram* et le *vimanam*. De forme pyramidale étagée, haut d'une vingtaine de mètres environ, le *gopuram* marque de son autorité l'entrée du temple. Le *vimanam*, quant à lui, s'élève au-dessus de l'autel principal (*garbhagriha*) dédié à la divinité tutélaire du temple, le seigneur Murugan.

L'intérieur du temple frappe d'abord par sa clarté, la lumière du jour surgissant par plusieurs sources. Au fond, entre les trois sanctuaires abritant les divinités principales, deux grandes fenêtres s'ouvrent vers l'ouest. Leur faisant face, percée dans le mur de l'entrée principale, à droite de la grande porte, une autre fenêtre de même format laisse pénétrer la lumière du lever du jour. Encore plus lumineux que les fenêtres, deux larges puits de lumière trouent le plafond et mettent le temple en contact avec le firmament. À l'intérieur, l'espace est vaste. Mis à part deux petits locaux fermés, situés à l'arrière du temple et réservés, l'un à l'administration et l'autre aux consoles et au rangement, rien n'arrête le regard et l'œil voit

⁵⁰ L'adresse civique du temple est le 1611, boul. Saint-Regis, Dollard-des-Ormeaux.

⁵¹ L'art ou la connaissance (*shastra*) d'harmoniser l'environnement physique (*vastu*) aurait pris naissance dans les premiers siècles de l'ère commune et se serait développé très différemment au nord et au sud. Les règles développées dans le sud dravidien, et qui concernent donc le temple Thiru Murugan, sont tirées des *agama* shivaïtes rédigées en tamoul.

loin. Sur des murs peints en jaune clair, tous les objets de dévotion, tels que les sanctuaires et les autels, de même que les colonnes et les pilastres, se détachent en gris. Couvrant tout le sol, des dalles lustrées de granit rouge et noir reflètent vers le plafond blanc la lumière qui tombe du ciel.

Au fond, avec l'arrière aligné à deux mètres du mur, trois niches abritent les *murti*, les représentations des divinités principales. *Ganesha*, le dieu des commencements, est à gauche, tandis que *Venkateswara*, une représentation sereine de Vishnu, est à droite, tous les deux dans des niches aux volumes identiques. Entre celles-ci, un sanctuaire à la fois plus haut, plus large et plus profond que tous les autres : c'est la résidence du maître des lieux, le seigneur Murugan, divinité nationale des Tamouls, que celui-ci partage avec ses deux parèdres, *Valli* et *Deivayanai*. Ces trois autels sont les seuls dont l'entrée fait face à l'est.

Les autres sanctuaires du temple sont consacrés, de l'arrière vers l'avant et dans le sens des aiguilles d'une montre, à d'autres divinités, toutes aussi importantes mais ils sont orientés différemment. D'abord, en partant de l'autel du Seigneur Venkateswara, on trouve le seul sanctuaire conservé de l'ancien temple temporaire, le seul aussi qui soit tourné vers le nord : c'est la demeure de la grande déesse *Durga*, également connue et honorée sous les noms de *Parvati*, *Uma*, *Devi*, et *Amman*, c'est-à-dire mère. Le prochain autel est dédié au *Nataraja*, littéralement « le roi de la danse », cette incarnation de Shiva en tant que maître de l'espace et du temps, du mouvement et des transformations. La niche suivante est l'autel des fêtes sur lequel reposent les *utsava murti*, ces représentations en métal ouvré dites « mobiles » et utilisées lors des processions à l'intérieur comme à l'extérieur du temple, tandis que les *murti* des autres autels, taillées dans le granit noir, sont dites permanentes car elles ne quittent jamais leur sanctuaire. Toujours sur le même mur nord, mais plus près de l'arrière cette fois, l'autel des *navagraha*, neuf représentations d'objets célestes dont les effets sur les humains peuvent être à la fois bénéfiques et néfastes, et envers qui les fidèles procèdent à des actes de propitiation. Ce sont, par exemple, le soleil et la lune, et quelques planètes comme Mars, Vénus et Saturne. Dernier autel d'importance, tout près de la porte d'entrée principale, faisant donc face à l'autel de Murugan, la petite *cella*⁵² du seigneur *Bhairava* nous rappelle

⁵² D'un mot latin signifiant sanctuaire, la *cella* était interdite aux profanes car on y trouvait la statue d'une divinité.

qu'on est bien dans un temple shivaïte, Bhairava étant l'incarnation terrifiante du dieu Shiva. Enfin, collé sur le mur méridional, un petit autel joliment orné de deux animaux à une seule tête est consacré aux quatre plus célèbres *Nayanars*, ces saints poètes tamouls de l'époque médiévale qui sont considérés les grands maîtres du canon dévotionnel shivaïte.

Trois autres éléments sacrés, et non les moindres, méritent mention. Ils sont situés au centre de l'enceinte, sur une même ligne, faisant face à l'autel principal du seigneur Murugan. D'abord se dresse un spectaculaire *kodi*⁵³, soit un superbe mât métallique porte-bannières. En fait, il s'agit d'une pièce de bois d'une seule volée, sculptée dans un tronc géant de sapin de Douglas de Colombie-Britannique, qu'on a ensuite totalement recouvert de plaques de métal ouvré. Devant celui-ci, le *balipitha*, ou autel sacrificiel, reçoit les offrandes des fidèles destinées à l'ensemble des divinités secondaires du temple. Petite dalle rectangulaire sculptée dans le granit gris du Tamil Nadu et couronnée d'un motif à fleur de lotus, elle repose sur un socle de pierre tirée des carrières de Beebee sur la frontière québéco-américaine. Enfin, placé le plus près du sanctuaire de son maître, un superbe paon, sculpté dans le granit gris également, semble prêt à s'envoler. C'est *Mayil*, le véhicule de Murugan, son *vahana*.

Le temple Thiru Murugan est ouvert tous les jours de l'année, de 8 h 30 à 13 h 00 et de 17 h 00 à 21 h 30. Entre ces plages horaires, les divinités (*murti*) font la sieste et sont alors isolées derrière un rideau opaque. Le rituel religieux le plus fréquent est la *puja*, une cérémonie d'offrandes et d'adoration, et celle-ci est répétée tous les jours de l'année à des moments fixes : 9 h 00, 12 h 00 et 19 h 00. Cet horaire offre une flexibilité avantageuse aux nombreux dévots, toujours avides de recevoir la vision (*darshan*) de leur dieu. En effet, aux heures d'ouverture, les fidèles peuvent se rendre au temple pour s'y recueillir ou encore procéder à une demande spéciale (*archana*). Ces requêtes particulières impliquent la tenue d'un rituel privé, plus ou moins complexe et onéreux (de 5 à 501 \$), au cours duquel un prêtre intercèdera auprès d'une divinité en faveur du commanditaire. Alors que certains offices se déroulent devant de modestes assistances, notamment les jours de semaine, d'autres mobilisent des foules assez considérables : ainsi la *puja* du vendredi soir est un événement

⁵³ Mot tamoul, *dvajastambha* en sanskrit.

très couru qui donne lieu à un cérémonial fastueux et élaboré, incluant souvent même une procession. Le calendrier lunaire hindou est par ailleurs émaillé de nombreux festivals et fêtes qui correspondent à des puja importantes, des plus solennelles aux plus éclatantes.

Pour la communauté saivite, le moment le plus important du calendrier religieux est sans conteste la nuit de la nouvelle lune du mois de *maasi* (février-mars). À cette occasion, le temple demeure ouvert sans interruption pour accueillir le flot constant de fidèles venus rendre hommage au dieu Shiva. La *Mahasivaratri*, ou Grande Nuit de Shiva, est un événement à la fois solennel et festif : les dévots se prêtent ainsi à un jeûne strict et à une vigile nocturne, agrémentés par les hymnes (*bhajan*), les assemblées de prières (*kirtan*) et les rituels offerts à la gloire de Shiva. La Mahashivaratri actualise un événement cosmique mémorable, relaté dans le mythe du barattage de la mer de lait (*samudra manthan*). On raconte ainsi qu'un poison extrêmement toxique (*halahala*) contamina un jour cet océan primordial, duquel dieux (*deva*) et démons (*asura*) espéraient tirer le nectar d'immortalité (*amrita*). Shiva fut prié d'intervenir pour sauver la création, ce qu'il fit en avalant le poison. Le dieu survécut, ne conservant pour toute séquelle de son exploit qu'une gorge irritée et bleutée, mais pour s'assurer que Shiva ne s'endormirait pas mortellement au cours de la nuit sous l'effet du poison, les sages décidèrent de rester près de lui et de le veiller. C'est ainsi que des spectacles fameux furent organisés en son honneur afin de l'amuser et de le garder bien alerte. À l'aurore, le dieu Shiva, séduit et reconnaissant, accorda sa bénédiction à tous les protagonistes. De la même façon, plusieurs autres mythes en lien avec divers récits et personnages divins sont rappelés tout au long de l'année, au temple, lors de fêtes et d'événements particuliers.

L'autorité du temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux est confiée à un conseil d'administration formé de onze membres élus qui s'adjoignent ensuite un douzième membre qui assume les fonctions de vérificateur interne. Ce conseil est la seule instance décisionnelle du temple. Il supervise tous les aspects de la gestion du temple de même que la vie de la communauté, et il doit présenter annuellement un rapport financier public. Chacun des membres du conseil est élu pour un mandat de deux ans, et trois de ses membres forment le comité exécutif, soit le président, le secrétaire et le trésorier. Les élections se déroulent à

l'occasion d'assemblées générales appelées pour l'occasion. Tous les membres de la communauté alors présents ont le droit de proposer et de secondar des candidatures.

2.16 CONCLUSION

Cette seconde partie de notre travail avait pour but de présenter au lecteur un ensemble de caractéristiques pouvant servir à mieux comprendre les Tamouls hindous de Montréal. Les traits présentés appartiennent aussi bien aux domaines factuels de l'histoire et de la géographie, qu'à l'univers de leur culture religieuse. Nous avons vu que la civilisation tamoule est une dans plus anciennes qui soient sur terre et qu'elle s'est prolongée dans le temps sans interruption depuis plus de deux millénaires. Par ailleurs, bien que des sociétés tamoules se soient développées des deux côtés de l'étroit détroit de Palk, il est important de noter qu'il existe certaines différences entre la petite communauté tamoule du Sri Lanka et celle, beaucoup plus nombreuse, de l'Inde du Sud, notamment au plan linguistique, les deux étant soumises à la pression de deux majorités différentes. En effet, dans le sous-continent, la force du nombre des Tamouls a pu amener chez eux un sentiment de sécurité culturelle tel que de nombreux emprunts linguistiques se sont produits au fil du temps, alors qu'au Sri Lanka, la communauté se sentant davantage menacée, s'y est toujours refusée, ce qui lui a permis de conserver vivants jusqu'à aujourd'hui un grand nombre de termes, d'expressions et de traditions.

Nous avons ensuite évoqué les tragiques événements qui ont mené à la guerre civile qui se poursuit au Sri Lanka et qui est à l'origine de la venue au Canada de milliers de réfugiés tamouls. Nous avons enchaîné avec la présentation de certaines considérations morales attachées à la pureté et la pollution, notamment en lien avec la menstruation. Enfin, nous avons esquissé de façon rapide quelques traits de la tradition religieuse la plus répandue parmi les hindous sri-lankais, à savoir le Saiva Siddhanta. Ce culte affirme l'existence d'une entité suprême unique qui est à l'origine de toute création. De plus, la conception siddhantaine de l'existence charge le fidèle de la responsabilité de son destin personnel mais lui reconnaît tout de même la possibilité de recevoir de l'aide de plusieurs sources divines, dont une figure particulièrement chère à tous les Tamouls, le seigneur Murugan. Nous avons enfin terminé

ce second chapitre par une présentation de la communauté tamoule de Montréal et du temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux.

La prochaine partie de notre ouvrage est consacrée en totalité à l'analyse proprement dite des données que nous avons recueillies lors d'entrevues menées auprès d'un groupe de membres de la communauté tamoule montréalaise d'origine sri-lankaise, mais aussi au cours d'un exercice d'observation participante qui s'est déroulé au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. Tout au long de cette troisième partie, nous aurons la chance « d'entendre » la plupart des intervenants s'exprimer sur une foule de sujets, toujours en lien toutefois avec la transmission de l'identité religieuse, puisque nous avons décidé de leur accorder une place de choix. En effet, de très nombreux commentaires ont été insérés dans le texte de façon à mieux faire comprendre leurs idées et leurs réactions. Nous pourrions ainsi notamment découvrir comment ceux-ci vivent leur religion à Montréal, tant au temple que dans leur univers familial et ce, au quotidien. Nous entendrons également leurs inquiétudes quant aux jeunes de la prochaine génération et l'héritage identitaire qu'ils souhaitent pouvoir leur léguer.

CHAPITRE III

ANALYSE ET COMMENTAIRES

3.1 INTRODUCTION

Dans la précédente partie, nous avons mis en évidence certains traits moraux de la pensée tamoule en plus de situer le lecteur dans l'espace et dans le temps quant à cette importante civilisation que le Québec est en train de découvrir suite à la venue parmi nous, depuis vingt-cinq ans environ, de plusieurs milliers de gens ayant fui leur terre natale, le Sri Lanka, en raison de la guerre civile. La plupart d'entre eux sont hindous d'une confession particulière du shivaïsme, le Saiva Siddhanta et, depuis leur établissement à Montréal, ils ont procédé à l'ouverture de quatre temples propres à ce culte, ce qui constitue assurément un précieux héritage à léguer aux futures générations d'hindous en terre québécoise.

Mais au delà de l'immobilier, qu'est-ce que souhaitent transmettre ces gens à la génération qui les suit à propos de leur culte, de leur religion, de leur langue et culture, de leurs racines, bref de tous ces matériaux identitaires ? Tel est l'objectif de notre recherche, à savoir d'étudier la transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration, celui de réfugiés qui ont quitté une petite île tropicale mal développée à tous points de vue pour venir, presque à l'antipode, refaire leur vie dans un pays nordique parmi les plus développés du monde. Aux fins de cette étude, nous avons fréquenté durant plus de trois ans la communauté hindoue sri-lankaise du temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux et nous avons étudié les entrevues qui ont été menées auprès de quelques-uns de ses membres. Au total, onze entrevues ont été réalisées par trois assistants de recherche membres du GRIMER

entre le 20 février et le 19 juillet 2006, la plupart menées en anglais, les autres en français, respectant en cela le choix des participants.

Nos répondants, cinq hommes et six femmes tous nés au Sri Lanka, sont issus de milieux de vie différents et appartiennent à toutes les générations, la personne la plus jeune étant âgée de 22 ans et la doyenne, de 75 ans. Afin de préserver l'anonymat de nos répondants, ces derniers seront identifiés dans la présente étude au moyen de lettres et de nombres, à savoir de H1 à H5 pour les hommes et de F1 à F6 pour les femmes. Tandis que les entrevues des hommes ont été effectuées par Julien Théophile-Catherine et nous-même, les six entrevues avec nos répondantes ont été menées par Catherine St-Germain Lefebvre. L'auteur désire les remercier tous deux très sincèrement de leur collaboration et de leur amitié.

Les pages qui suivent sont consacrées à l'analyse des réponses obtenues au cours de ces entretiens semi-directifs. Nos informateurs ont chacun répondu à plus d'une centaine de questions touchant un large éventail de sujets couvrant aussi bien leur parcours migratoire que leur milieu de travail, leur cercle d'amis et les rapports de sexe dans la société québécoise. Par la suite, et tel que nous l'avons précédemment expliqué, nous avons retenu, aux fins de la présente étude, les questions portant davantage sur la pratique religieuse des individus et sur l'importance de la religion dans leur entreprise personnelle de reconstruction identitaire, sans toutefois rejeter le reste du matériel qui a parfois révélé de précieuses informations en lien avec les thèmes que nous avons choisi d'analyser. Un examen attentif de tous ces entretiens a permis de dégager et de répertorier un maximum d'informations et c'est ce matériel que nous présentons dans les pages qui suivent, accompagné de nos interprétations et commentaires. Rappelons qu'il s'agit ici d'une analyse qualitative menée à partir des réponses d'un petit nombre d'individus et qu'on ne saurait, en aucun cas, généraliser nos interprétations pour les faire porter à l'ensemble de la communauté tamoule montréalaise.

Le présent chapitre est divisé en plusieurs sections. La première vise à présenter brièvement et de façon synoptique nos répondants. Par la suite, nous avons réuni les éléments constitutifs de leur pratique et de leur identité religieuses, tant au passé, c'est-à-dire dans leur pays d'origine, qu'au présent, dans la situation actuelle. Cette exposition permettra de mieux

faire voir ensuite les diverses variations, réelles ou imaginées, qui ont pu se produire dans le cours des pratiques religieuses de nos répondants depuis leur arrivée au Canada et ce, aussi bien au plan personnel que dans la sphère domestique et également au temple, collectivement, en communauté. Nous enchaînerons avec la présentation du défi de la transmission identitaire auquel fait face la communauté à Montréal et nous découvrirons que cette identité est de plus en plus définie par le religieux. Nous aurons ensuite la chance d'étudier les valeurs à transmettre qui ont été privilégiées par les participants à notre enquête. Enfin, nous terminerons notre analyse avec une réflexion sur l'identité collective de la communauté et sur les craintes et les espoirs de nos interlocuteurs entretiennent quant à leur avenir en terre québécoise.

3.2 PRÉSENTATION DES RÉPONDANTS

Au delà du fait que tous nos répondants soient des Tamouls hindous nés au Sri Lanka et qu'ils aient tous immigré au Québec il y a plus de dix ans déjà, ils ont entre eux peu de choses en commun. En effet, le groupe interrogé pour le compte du GRIMER par l'équipe d'assistants de recherche présente une intéressante diversité. Comprenant six femmes et cinq hommes dont les âges vont d'un peu plus de vingt ans à plus de soixante-dix ans, le groupe réunissait des gens aux parcours migratoires les plus divers.

Par exemple, l'arrivée de chacun des membres du groupe s'est échelonnée de 1986 à 1995 au rythme de un par année environ. Parmi nos répondants, cinq d'entre eux sont arrivés au Québec entre 1986 et 1989 tandis que les six autres, entre 1990 et 1995. Par ailleurs, trois femmes et trois hommes sont arrivés ici alors qu'ils étaient encore enfants alors que les cinq personnes plus âgées appartenaient à des décennies différentes, allant de la vingtaine à la soixantaine. Les deux premiers arrivés ont demandé et obtenu le statut de réfugié pour eux-mêmes et pour les membres de leur famille immédiate tandis que les neuf autres répondants ont bénéficié d'un parrainage pour venir au Canada.

Cette différence d'âge parmi notre groupe de répondants va nous permettre de jeter un coup d'œil, même s'il est très partiel, sur l'aspect réception de la transmission de l'identité

religieuse au sein de la communauté. Il est certain qu'il aurait été intéressant d'avoir à notre disposition un second groupe de répondants, celui-là formé essentiellement d'adolescents nés ici qui auraient pu témoigner de leur compréhension de leur héritage religieux. Voilà certainement une bonne idée pour une deuxième étape de notre recherche. Pour le moment cependant, nous pouvons tout de même compter sur les témoignages des plus jeunes de notre groupe. Rappelons que six d'entre eux ont vécu leur adolescence à Montréal.

Au plan linguistique, signalons que seulement quatre des onze entrevues ont été menées en français, la connaissance de cette langue par les cinq répondants qui sont âgés de plus de 35 ans étant minimale. C'est donc parmi les six répondants âgés de 35 ans et moins que les entrevues en français ont été conduites. Parmi ceux-là, même si tous ont fréquenté l'école française au cours de leurs études à Montréal pour des durées variables, quatre ont accepté de répondre à nos questions en français, soit les trois hommes et une seule des trois femmes.

Quant à la scolarité des participants, signalons que les quatre plus âgés avaient effectué des études universitaires dans leur pays d'origine avant de le quitter. Pour les plus jeunes, c'était plus diversifié. En effet, au moment d'émigrer, deux de nos répondants étaient au secondaire ou avaient terminé leurs études secondaires, trois autres étaient au primaire et deux n'avaient pas encore débuté l'école. Parmi ces jeunes, six ont ensuite poursuivi leurs études ici, deux au niveau post-secondaire et quatre à l'université. Autre point, le statut civil de nos répondants fait également montre de diversité : cinq personnes sont mariées, quatre sont célibataires, une est séparée et une autre est veuve. Notons enfin que les participants à notre enquête sont probablement plus religieux que la moyenne des Tamouls de la communauté vivant à Montréal puisqu'une des conditions de recrutement de nos répondants au questionnaire était que ceux-ci fréquentent le temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux.

Pour donner une vue synoptique du groupe des participants à notre étude, nous avons préparé le tableau qui suit.

Tableau 1. Description des répondants

	F1	F2	F3	F4	F5	F6
Âge	66+	26-35	45-55	26-35	36-45	18-25
Statut civil	Veuve	Célibataire	Mariée	Mariée	Mariée	Célibataire
Nombre d'enfants	6	0	1	0	1	0
Décennie d'arrivée au pays	1991-2000	1981-1990	1981-1990	1991-2000	1991-2000	1981-1990
Fréquentation du temple	Hebdo	Hebdo	Mensuelle	Hebdo	Mensuelle	Hebdo

Les répondants féminins

	H1	H2	H3	H4	H5
Âge	56-65	26-35	18-25	26-35	66+
Statut civil	Séparé	Célibataire	Célibataire	Marié	Marié
Nombre d'enfants	2	0	0	0	4
Décennie d'arrivée au pays	1981-1990	1981-1990	1981-1990	1991-2000	1991-2000
Fréquentation du temple	Hebdo	Hebdo	Hebdo	Quelques fois l'an	Mensuelle

Les répondants masculins

3.3 IDENTITÉ ET PRATIQUE RELIGIEUSE, ALORS ET MAINTENANT

La première section a pour but de mettre en lumière les transformations qui se sont opérées au plan religieux chez nos répondants. Notre objectif est de dresser le portrait le plus exact possible de l'identité actuelle de nos participants au plan religieux. Pour ce faire, nous traiterons d'une foule de thèmes touchant plusieurs aspects de leur pratique religieuse, tels que leurs habitudes aux plans rituel, alimentaire et vestimentaire, leur vision de leur propre religion et l'importance que celle-ci occupe dans leur vie. Mais auparavant, afin de mieux comprendre les modifications qui ont pu se produire dans leur identité religieuse, nous tenterons de réunir les pièces du tableau brisé, celui de leur pratique de l'hindouisme dans leur pays d'origine, avant que la guerre civile ne vienne interrompre brutalement le cours de leur vie et les amène à transplanter leur destin sur les bords du Saint-Laurent. Nous évoquerons notamment la formation religieuse qu'ils ont reçue et l'importance du temple dans leur enfance. Toutefois, nous avons cru bon débiter cette section par une réflexion sur leur auto-identification. En effet, nous avons souhaité les entendre se définir eux-mêmes aussi bien aux plans ethnique que religieux.

3.3.1 Auto-identification ethnique et religieuse

La première partie du questionnaire d'entretien visait à cerner avec le plus de précision possible comment nos répondants se perçoivent et se définissent aux plans religieux et ethnique. Nous savions déjà qu'ils étaient tous hindous puisque nous les avons recrutés au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. De la même façon, nous savions qu'ils étaient tous natifs du Sri Lanka puisque c'était là un des paramètres de départ de notre étude. Mais nous cherchions à les entendre nous le confirmer en y ajoutant des nuances au besoin. Première constatation, l'identité ethnique de nos informateurs est moins claire que leur identité religieuse.

3.3.1.1 Une pluralité d'identités ethniques

Une des premières questions posées dans le cours des entrevues visait à découvrir comment les intervenants se définissaient eux-mêmes au plan ethnique : « Quand on vous demande votre origine ethnique, habituellement, quelle est votre première réponse ? » À l'écoute de leurs réponses, il est évident que ces gens ont développé une impressionnante collection d'identités et d'étiquettes ethniques. En effet, parmi les onze réponses recueillies à la même question, nous avons répertorié plus de six identifications différentes, ce qui semble confirmer les commentaires de Dominique Schnapper et de Joane Nagel présentés dans la première partie de notre document à propos de la fréquente confusion populaire dans la définition des concepts d'ethnie et de nation.

Trois de nos répondants (F4, F5, H1) se sont identifiées comme Tamouls sri-lankais (Sri Lankan Tamil). Une femme (F3) se dit tamoule et ajoute le qualificatif sri-lankaise comme à regret : *you know as a country, still we don't have any identification, so we have to say Sri Lankan*. Un homme se dit Sri-Lankais sans mentionner ses racines tamoules (H2). Le doyen (H5) se présente comme *Ceylon Tamil*, du nom qui a longtemps désigné le Sri Lanka avant la loi de 1972, tandis que la doyenne (F1) se présente comme *Tamil Eelam Tamil*, du nom du pays tamoul indépendant qui verrait le jour si la partition de l'île était éventuellement réalisée. Une participante dit se présenter parfois comme « sud indienne »⁵⁴, tandis qu'un répondant se déclare *de race indien, mais d'origine sri-lankaise* (H4). Deux répondantes (F2, F6) préfèrent s'identifier comme hindoues plutôt que d'avoir à dire qu'elles sont originaires du Sri Lanka : *ça me dérange de dire Sri-Lankais*. (F2). Enfin deux hommes (H2, H5) insistent sur leur double nationalité : *je trouve qu'on est Canadien et Sri-Lankais*. (H2).

Par ailleurs, aux dires de certains membres du groupe, il est peu fréquent que les Québécois devinent spontanément que ceux-ci sont originaires du Sri Lanka. Le plus souvent, on les prend plutôt pour des Marocains ou des Libanais (H2) ou on croit qu'ils sont originaires des Seychelles ou de l'île Maurice (F2) ou encore de Trinidad (F4). Parfois ce sont les

⁵⁴ Un emprunt direct de l'anglais *South Indian* qui désigne généralement, en Asie du Sud, les Dravidiens et plus particulièrement les Tamouls. Cette expression n'a pas cours en langue française au Canada.

répondants eux-mêmes qui sont confus. Dans le cours de l'entrevue, certains participants vont dire une chose en réponse à une question puis, quelques minutes plus tard, en réponse à une autre, ils vont se définir autrement (F1). Pour donner au lecteur une idée de cette confusion, voici la transcription d'un extrait d'entrevue entre un répondant et l'intervieweur :

Ben, moi, je suis Sri-Lankais. [...] Eee... Mais je suis Indien, aussi... [...] Moi, je préfère dire que je suis Indien que Sri-Lankais directement. Indien.

Indien ? Ok. Est-ce qu'il t'arrive de... Indien dans le sens de tamoul ?

Oui.

Ou ?...

Dans le sens de Indien. [affirmatif]

Ou Indien dans un sens plus large que simplement Tamoul ?

Ben moi je dirais dans le sens ... Tamoul.

Au temple de Thiru Murugan, par exemple, comment est-ce que tu te sens... C'est quoi le, le, l'origine ethnique qui, qui prend le dessus ?

Sri Lanka. [...] l'origine tamoule viendrait... viendrait après Sri Lanka.(H3)

Notons en terminant que ce répondant n'est pas le seul à se dire Indien. Plusieurs, particulièrement des femmes, sont inconfortables à se dire Sri-Lankaises, et elles ont conservé du ressentiment envers leur pays d'origine.

We are like slaves there. So we we... I don't like to call as a Sri Lankan.(F1) / J'ai une petite haine avec mon pays en ce moment.(F2) / The Jews they are so lucky, they have a place to go. You know we don't have a place to go.(F3) / That's why we are fighting. We need a Tamil place, we need our native place.(F5)

3.3.1.2 Une identité religieuse claire

Les mêmes répondants sont beaucoup plus clairs quant à leur identité religieuse. Généralement un seul mot ou un simple hochement de tête affirmatif leur a suffi pour confirmer leur appartenance religieuse. Une grand-mère a tout de même tenu à ajouter une note de fierté en parlant de sa famille : *All are married, all are Saiva.[...] All are Tamil, all are married and Saivas.(F1).*

Rappelons ici les distinctions faites au début de notre document quant aux diverses appellations. Hindou et hindouisme font référence à la tradition religieuse dans son ensemble, tandis shivaïte et shivaïsme s'appliquent plus particulièrement aux hindous qui reconnaissent Shiva comme entité suprême. Quant aux termes *saiva* et *saivite*, ils désignent les pratiquants tamouls du Saiva Siddhanta.

La grande majorité de nos informateurs de tous âges et des deux genres (F2, F4, F5, F6, H2, H3, H4, H5) se disent hindous plutôt que saivites. [...] *le mot saiva, c'est plus précis mais on n'utilise pas ça souvent.* (H4). Alors qu'un répondant reconnaît ne pas faire de différence entre les deux termes (H5), deux répondantes sont plus particulières. L'une se dit hindoue mais davantage vishnouite (F2) tandis qu'une autre répond fièrement : [...] *though we are Hindus, we identify ourselves with our own religion. Yeah, I'm Saivam.* (F3). Ajoutons enfin qu'une autre participante dit se présenter le plus souvent comme « Tamil Hindu », parce que, soutient-elle, les gens d'ici associent le terme hindou à l'Inde du Nord et aux adhérents du mouvement *Hare Krishna* dont elle veut se distinguer (F6). Après cette brève exposition identitaire, nous allons maintenant tenter de recréer le portrait religieux de nos répondants en terre d'origine, à partir de leurs témoignages.

3.3.2 Pratiques religieuses antérieures

Étant donné la différence d'âge de nos informateurs de même que la variété des parcours migratoires de chacun, nous évoquerons d'abord les pratiques religieuses en pays d'origine, puis dans leurs lieux de séjour intérimaires, puis au cours des premiers mois qui ont suivi leur arrivée ici, et enfin au moment de l'enregistrement des entrevues.

La vie religieuse au quotidien d'une famille hindoue au Sri Lanka comporte plusieurs éléments, notamment le rituel d'offrandes appelé *puja*⁵⁵ et la récitation de diverses prières. Aux dires de nos informateurs, cette pratique était rigoureusement suivie dans leur enfance.

⁵⁵ Notons que tous nos répondants s'exprimant autant en anglais qu'en français ont utilisé le terme sanskrit *puja*, mieux connu en Occident que le terme tamoul *pusa*.

When I was young, my parents would ask me to come in the morning and the afternoon, they will ask me to come in front of the pictures of the God and they'll ask me to sing songs, devotional songs. And that is compulsory: we had to do it. They will do and we have to follow them.(H1) / You had to obey your religion strictly. Very hard, very very strict.(F5).

Les enfants, même tout jeunes, étaient tenus de participer : *Before we go to primary school, or kindergarten, or two years, hardly one or two years, we have to do prayers.[...] It's a must.(F5).* Au plan alimentaire, la pratique du jeûne était fréquente, mais surtout l'abstention de consommer de la viande particulièrement les mardis et les vendredis, deux journées consacrées à la déesse Durga et au seigneur Murugan, ou encore avant de se rendre au temple. *When we have to go to temple, we can't eat meat. We have to be Saiva, like euh, veggie. [...] So the Tuesdays and Fridays, [...] the whole family don't eat meat. So that day, we can go to temple.(F5) / The other days I used to cook and give meat.(F1).*

Notre informateur le plus âgé est brahmane. *My father was a priest. And my grand-father was also a priest.(H5).* Placés au sommet hiérarchique de la pureté dans la division traditionnelle des classes en Inde, les brahmanes sont assujettis à un certain nombre de règles de vie et ce, depuis leur plus jeune âge. Le matin, tous les jours, à jeun et avant de se rendre à l'école, ses frères et lui, à tour de rôle, se rendaient au temple où leur père officiait et, après avoir fait leurs ablutions, s'employaient à nettoyer les salles de culte (*mandapa*) et à nettoyer les vases à fleur, les ustensiles et les accessoires liturgiques. *And after finishing it, we just go home, have our meals or something and we would go to the school.[...] During childhood, yes. Up to say about.. up to fifteen years of age, we do it.(H5).* Les brahmanes sont également tenus de réciter quotidiennement un certain nombre de prières à divers moments de la journée, principalement à l'aube, au milieu et puis à la fin du jour (*sandhyavandanam*). La plus connue de ces prières est certainement le *gayatri mantra* ou *gayatri japa*, la récitation psalmodiée de quatre vers sanskrits tirés des *veda*, invitant la lumière divine du soleil à éveiller le récitant par son énergie et à se déployer en lui. Tous les jours, avant de déjeuner et après s'être purifié par un bain, notre informateur devait réciter ces prières et, en plus, procéder à un *homa*⁵⁶, une cérémonie sacrificielle où le célébrant, assis par terre devant un foyer, offre au feu sacré un certain nombre de substances, telles que branches, écorces et

⁵⁶ Aussi appelé *homam* ou *havan*.

racines par exemple, tout en récitant des invocations. *After that only, you can have the meals or something, and we can go to the schools and colleges, you see.*(H5). Cette pratique relativement stricte semble avoir été abandonnée par certains après avoir quitté le Sri Lanka.

[...] lorsque j'suis déménagée en Inde, oui j'tais dans la religion, mais en même temps j'commençais à aller à l'école [...] ma routine était école. Chaque fin de semaine, j'allais au temple, pis ensuite j'allais au cinéma tout ça, avec mon oncle [...]. Alors, tout le temps, la religion était là, sauf que ça commençait à disparaître. T'sé comme y'avait pas autant d'attachement qu'y'en avait lorsque j'étais au Sri Lanka.(F2)

Cette désaffection religieuse s'est poursuivie ici pour certains de nos plus jeunes informateurs qui ont raconté comment leurs parents devaient souvent insister fortement pour qu'ils accomplissent leurs prières : *I'm supposed to pray every morning. When I get up I wash my face, I pray, I put vibhuti, that's what Saivites put. The thing is, since I was little I did it. My parents were like: "Do it! Go and wash your face..." And before you go to sleep, you wash you face and you do it.*(F6) On comprend que, peu à peu, les jeunes ont pris leurs distances par rapport à la régularité des pratiques domestiques et qu'ils ne font plus leurs prières qu'au moment de souhaiter quelque chose en échange.

So I did that when I was small, until like I was twelve. After that, it was my choice, right? So, I prayed when I want something. I was a teenager, so I do it when I want to, and I don't do when I don't want [...]. Me, I'm very selfish, I pray to him when I want quelque chose (rire)(F6). / [...] si j'ai envie d'avoir quelque chose, ou passer l'examen[...] alors je prie le Dieu pis des fois je vois le ... le résultat [...].(H4).

3.3.2.1 Formation religieuse reçue

Nous avons remarqué une grande diversité dans les formations de nos répondants au plan religieux. D'une manière générale, les plus vieux ont reçu davantage d'instruction religieuse que les plus jeunes, mais le nombre des années n'explique pas tout. D'une part, les premiers ont vécu une plus grande partie de leur vie au Sri Lanka, dans un pays et à une époque où la religion saivite était davantage enseignée dans les institutions scolaires. De leur côté, la plupart des jeunes répondants n'ont reçu que très peu de formation religieuse dans leur enfance et ce, aussi bien au Sri Lanka qu'ici. Le meilleur exemple est celui du doyen de nos répondants qui a terminé un parcours universitaire en études tamoules, en sanskrit et en

philosophie, après avoir précédemment suivi un enseignement religieux privé auprès d'un *guru*, ce qui lui a mérité de pouvoir porter le titre de *pandit*.

Pour leur part, nos répondants d'âge moyen ont surtout appris au contact des membres de leur famille.

So my grandpa, grandma, or mama, papa, they teach me, teach us the prayers, slokams.(F5) / My father was a pure Hindu and he likes to be in the temple. Always he make garlands. Every time he say some prayers. So, I learn... I didn't learn by book, I learn all prayers hearing my father's voice. Always he was singing and he was teaching us.(F1).

À l'opposé, les plus jeunes ont davantage appris par eux-mêmes ou en regardant les autres au temple : *My parents didn't teach me this [...]. I learned it by reading book, or by going to classes.(F6) / [...] j'ai fini par aller au temple et regarder qu'est-ce qui se passe.(H3).* Plusieurs (F1, F5, H2, H4) disent avoir reçu à l'école l'enseignement religieux du *Saiva Samayam*, qu'on pourrait traduire par la « religion » ou la « tradition » shivaïte, et qui s'étendait à tous les niveaux du système scolaire tamoul au Sri Lanka. *[From] grade one to college, or university, [...] so that's how we grow up. We [...] know how we consider our life. How we behave our life. You are gonna be like this... you trust your religion, you have to be honest with your religion. That's the way I grew up.(F5).* Dans le cas de quelques répondants, cette instruction religieuse s'est poursuivie à Montréal : *[...] y a un endroit sur la rue Plamondon, Van Horne. [...] Pis c'est eux qui, qui enseignaient le tamoul, pis la religion, des choses comme ça. [...] C'est là que j'ai appris le.. l'hindouisme. J'ai commencé à apprendre c'est quoi Saiva Samayam, Saiva... religion hindouiste. (H3).*

Un homme a rappelé avoir fréquenté dans sa jeunesse, à Colombo, d'autres lieux de culte que des temples hindous, à savoir des *dagoba* bouddhistes, des églises chrétiennes et des mosquées. De la même façon, une répondante a raconté comment, durant son adolescence à Montréal, plutôt que de se rendre au temple avec ses parents, elle s'est mise à fréquenter l'oratoire Saint-Joseph. Elle avait suivi des cours de formation religieuse à l'école québécoise et s'était même inscrite à l'école du dimanche d'une église chrétienne. *J'entendais beaucoup de choses négatives, trop cheap de ma religion, dans c'temps-là. Pis j'avais pas*

m'identifier avec. Alors [quand] mes parents y me forçaient à mettre le bindi⁵⁷, j'le mettais pas. (F2). Par la suite, c'est un homme d'ici, un « Québécois de souche » comme elle dit, qui lui a ouvert les yeux sur les richesses de sa tradition religieuse. Elle s'est alors mise à lire et à s'informer par elle-même, pour peu à peu revenir à ses racines. *C'était comme plus de façon scolaire que j'ai commencé à apprivoiser ma religion. (F2).*

L'oratoire Saint-Joseph a aussi joué un rôle important dans la vie d'un autre répondant. Celui-ci était enfant au Sri Lanka quand son frère subit un jour une si vilaine blessure à la jambe que la plaie ne finissait plus de guérir. Son père qui, depuis quelque temps, avait été accepté comme réfugié à Montréal, entreprit alors une dévotion à Saint-Joseph. Tous les jours, il appliqua sur sa propre jambe de l'eau bénite qu'il allait chercher à l'oratoire en priant Saint Joseph de guérir la blessure de son fils... au Sri Lanka. Comme il téléphonait régulièrement à sa famille, le père a pu suivre progressivement la guérison complète de son fils. Quelque temps plus tard, le père obtint de pouvoir parrainer et faire venir ici sa femme et ses deux fils. Inutile de dire où ces derniers se sont rendus en tout premier lieu après leur descente d'avion, avant même de se rendre au temple hindou. *Pis on a monté sur les genoux. (H4)*, ajoute notre répondant en riant. Aujourd'hui encore, il continue de se rendre à l'oratoire à l'occasion. Après son récent mariage au Sri Lanka, c'est d'abord sur la montagne qu'il a amené sa femme dès son arrivée au Canada. *[...] mes amis qui viennent de Toronto, eux autres, ils veulent aller vraiment à l'oratoire, oratoire de Saint-Joseph aussi. (H4).* Cet intérêt pour la fréquentation de lieux de culte d'autres religions a aussi été indiqué par les intervenants. Pour la plupart d'entre eux, celle-ci faisait déjà partie de leur pratique au Sri Lanka et elle s'est poursuivie ici. Notons par ailleurs que les témoignages de nos répondants étaient presque unanimes quant à leur fréquentation des temples hindous dans leur enfance, particulièrement à l'occasion de la fête annuelle de chaque temple. En effet, les souvenirs de plusieurs d'entre eux sont nourris d'images heureuses lorsqu'ils évoquent les temples hindous de leur pays d'origine.

⁵⁷ Ornement frontal généralement en forme de larme, populaire auprès des femmes indiennes, il est également appelé *bindu* ou *tilak*. Souvent confondu avec le signe religieux hindou appelé *pottu* en tamoul qui consiste à appliquer sur son front, entre les sourcils, un point ou une marque de couleur jaune ou rouge, faite de bois de santal (*cantam*) ou de vermillon (*kumkum*) respectivement.

3.3.2.2 Importance du temple dans la formation religieuse

Plusieurs des répondants ont fait référence, dans le cours des entrevues, à la fréquentation des temples dans leur enfance au Sri Lanka et toujours, ils évoquaient ces événements avec émotion et bonheur. Il ne fait pas de doute qu'il s'agit là pour eux d'un souvenir positif puissant. Certains habitaient juste en face ou très près d'un temple : [...] *à chaque fois, on levait le matin, y a les cloches. Le soleil, ça sonne. Le temple était juste en face [...] de nous autres.*(H2) / [...] *in front of the house there was the temple.*(F4). Pour certains, et particulièrement les femmes, cette pratique de se rendre au temple a commencé très tôt et l'évocation de ces moments leur est très tendre :

Jusqu'à l'âge de 4 ans [...] j'avais rien d'autre, j'étais collée à mon grand-père, pis j'allais tout le temps avec lui au temple. [...] Pour moi aller au temple à c't'âge-là c'était comme, c'tait important là, c'tait la première chose que je devais faire dès le matin. [...] j'me rappelle même maintenant que je m'assoys dans l'panier de la bicyclette de l'ancien temps.(F2)

Deux autres répondants se rappellent particulièrement les plantes et les fleurs des temples, une végétation qui est omniprésente dans ce petit pays tropical.

[...] over there you know, you have flower trees, very near, flower plants in the house, so you take fresh flowers, you go to the temple, you give the flowers, you pray. And then you come back home, and you go to school, you know. And then you come back from school, and if it's specially [...] Friday or Tuesday, you go to temple at night too. You go pray and... we would sing devotional songs sometimes, and, eat there, they serve the food, and you eat there [...].(F4) / *Pis là-bas, bon, quand il y a des fêtes, tout le monde on va... on prend les... on cueille les fleurs, pis on coupe les... les feuilles de bananes, les arbres. Pis aussi on fait des décorations [...].*(H4)

Cette pratique de se rendre au temple régulièrement s'est poursuivie ici pour la majorité de nos répondants bien qu'avec des variations, pour certains, quant à la régularité des fréquentations, comme nous le verrons dans la prochaine section consacrée à la pratique religieuse aujourd'hui. Rappelons tout de même que certains de nos plus jeunes informateurs

sont arrivés ici très tôt dans leur vie. Pour plusieurs d'entre eux, leurs premiers souvenirs de temple hindous sont associés à Montréal.⁵⁸

[...] Moi j'ai commencé à pratiquer ma religion dès que j'ai été à Montréal. [...] c'est ma mère qui m'a amené au temple. On m'a dit tu viens, tu viens à toutes les vendredis [...]. Pis là, mes parents ont dit va t'asseoir avec ceux qui chantent là-bas.[...] Fait que ça m'a fait... ça m'a habitué de venir à toutes les vendredis au temple.(H3) / Every Friday we went to the temple, comme from like six o'clock, let's say till like ten. That time was devoted to the temple. We were there, and some of the songs, the bhajan songs, I never learned it. I sat, sit there and listen, and it's in me. Nobody told me this is the song. It's in me, I know it. (F6)

Nous aurons la chance de revenir, dans la prochaine section, sur quelques autres informations en lien avec la fréquentation du temple mais cette fois, en se situant plutôt dans le contexte d'aujourd'hui. En effet, dans un premier temps, nous avons voulu évoquer la formation religieuse de nos informateurs et recenser quelques-unes de leurs pratiques d'alors, dans leur enfance en pays d'origine. La prochaine partie de notre étude vise à exposer leur vie religieuse actuelle.

3.3.3 Les pratiques actuelles

Après avoir dressé un portrait de la vie religieuse passée de nos répondants, soit dans leur enfance au Sri Lanka, soit au cours des premières années qui ont suivi leur arrivée au Canada, nous verrons maintenant à étudier plus particulièrement leurs habitudes culturelles présentes, aussi bien au temple que dans le cadre de la sphère domestique. Grâce aux réponses nombreuses et franches des personnes interrogées, il nous a été possible d'ouvrir une fenêtre et de jeter un coup d'œil sur la vie quotidienne de pratiquants hindous à Montréal. Plusieurs thèmes ont été abordés, aussi bien au plan des restrictions alimentaires que des prescriptions vestimentaires. Leur fréquentation du temple fait également l'objet d'une analyse particulière, mais nous avons choisi de débiter cette exploration par une incursion dans l'intimité du foyer familial.

⁵⁸ Il serait intéressant, croyons-nous, dans une prochaine analyse, d'étudier les différences entre le rapport au temple des fidèles qui ont grandi au Québec et celui de ceux qui ont vécu la majeure partie de leur vie au Sri Lanka.

3.3.3.1 Pratiques religieuses à la maison

Comme nous le verrons dans la présente section, le temple occupe beaucoup de place dans la vie des Tamouls hindous, mais il n'est pas le principal lieu de leur pratique religieuse. En effet, il n'existe aucune obligation canonique dans l'hindouisme enjoignant les fidèles de se rendre au temple, ni une fois par semaine, ni même une fois dans l'année. C'est la coutume qui s'est ainsi développée et nous aurons l'occasion d'y revenir un peu plus loin quand nous aborderons plus particulièrement la fréquentation du temple.

Tous nos répondants sans exception, même ceux qui avouent ne se rendre au temple que peu souvent, nous ont indiqué qu'ils accomplissaient régulièrement des rituels religieux à la maison, seuls ou en famille. Seconde constatation, tous ont également un autel à la maison devant lequel ils exécutent divers rituels religieux, la plupart d'entre eux tous les jours. Aux dires de nos participants, ces rituels domestiques sont le plus souvent simples et brefs. De plus, ils sont pratiquement identiques chez l'un et chez l'autre, et l'importance que les gens leur accordent est tout à fait comparable.

Il s'agit pour l'essentiel de prières récitées ou chantées devant des représentations sculpturales ou photographiques de diverses divinités (*murti*) plus, dans certains cas, d'un peu de méditation (H3) ou d'exercices de respiration (F2). Ce qui surprend surtout, c'est d'entendre la grande variété de termes utilisés par chacun des répondants pour décrire cette partie de la maison consacrée aux représentations divines : « un petit autel » (F2) ; « an altar » (F3) ; « a little puja room » (F4) ; « a little prayer room » (F5) ; « a little closet » (F6) ; « a small area » (H1) ; « un casier, un genre de placard » (H3) ; « one corner » (H5). Dans un cas, une chambre entière de la maison est réservée en propre aux *murti*, tandis que dans un autre, notre répondant partage sa chambre avec les *murti* de la famille : [...] *depuis que je suis venu à Canada, je dors pis je réveille à côté de mon dieu.*(H2). Ce répondant est déjà très engagé au temple et il est également celui qui semble le plus fervent dans ses rituels domestiques. Il achète régulièrement des fleurs et fait brûler de l'encens. [...] *j'ai... j'ai toutes les... dieux chez moi. Je, je fais qu'exactlyment qu'est-ce que les prêtres y font ici, chez*

moi.[...] Oui, la puja. J'ai tout en ci... euh... Ça vient en CD... cassette... Pis je mets les chansons, pis là je fais des prières.(H2).

Peu importe le nom que chacun lui donne, cet endroit est très spécial : *That is called the shrine section [...](H5). / [...] of course we don't put the statues of the Gods everywhere. [...] if your house has three level, then of course [it] has to be on the upper level.(F4)*. Que retrouve-t-on dans ce lieu ? Des photos, une ou plusieurs statues, généralement petites, des représentations des divinités préférées par la famille et par chacun des membres qui composent celle-ci. *Chez nous, chacun ils ont leur dieu préféré. Comme ma sœur elle est obsédée de Hanuman. [...] mon père y'é plus Saivist, ma mère Shakta.(F2)* Pour sa part, celle qui nous parle a une dévotion particulière pour le dieu Vishnou, qu'elle appelle « son Balaji »⁵⁹. Et elle nous confie que, chez elle, cet espace sacré n'est jamais fixe à jamais, qu'il est toujours sujet à prendre de l'expansion : *[...] plus t'es religieux, plus ça grandit.[...] lorsque j'suis arrivée ici, c'tait seulement sur un coin de mur qu'on avait, avec trois photos [...] That's it that's all. Mais là, on a toute une montagne. (rire).(F2)*

La plupart du temps les rituels consistent à allumer une lampe et/ou à présenter des offrandes aux représentations divines à divers moments de la journée, généralement le matin et le soir (F1, H1, F2, F3, F5) ou encore seulement une fois par jour (H2), le tout accompagné de prières ou encore de *quelques mantras [...] pis quelques minutes de silence, pis [...] quelques respirations.(F2)*. L'ensemble ne dure généralement que quelques minutes. *So this is the beauty of our religion. [...] we open the light, we just say a word, and I just pray anytime and every time.[...] For me, that's all, not more than that.(F3)*. Parfois à l'occasion d'une fête particulière, comme celle des premières récoltes à la mi-janvier (*thai pongal*), certaines cérémonies doivent être accomplies : *Not only you go to the temple, at the home also you have to do certain religious rites.(H1)*. En terminant, notons qu'un répondant nous a confié qu'il chante constamment quand il est à la maison, des chants adressés aux dieux, aussi bien des chants religieux que populaires et ce, autant dans la cuisine que dans le bain (H3), tandis qu'une autre ajoute qu'elle fait une longue prière le soir avant de s'endormir : *I'll say the*

⁵⁹ Appellation familière du seigneur *Venkateshwara*, une incarnation du dieu Vishnou, à qui est dédié un temple populaire très important situé à Tirupati, à quelques heures au nord de Chennai, la capitale du Tamil Nadu.

whole thing, and then only I go to sleep.(F1). Autre détail, ce rituel de la prière semble toujours associé à la pureté et à la propreté. En effet, plusieurs ont rappelé l'importance de se laver avant de prier (F5, F1, F2, H2).

Le matin, aussitôt que j'ai pris ma douche, directement, la deuxième chose qu'on fait tout le monde à la maison, c'est d'aller prier.(F2) / Whenever I wash my face [...] I put holy incense and I pray in front of the [...] idols. [...] then, after I have my bath also I pray.(F1) / [...] aussitôt que j'arrivais du travail, je prenais une douche, pis là je commençais à faire les prières.(H2)

Voilà donc, tel que racontée par eux-mêmes, la nature de la vie religieuse de nos répondants dans la sphère domestique. Il nous paraît important de revenir sur cette pratique en milieu familial, celle d'offrandes faites à des représentations divines choisies, réunies et conservées avec respect dans un espace réservé de l'habitation, généralement accompagnées de prières. Dans un premier temps, reconnaissons que cette pratique est séduisante, tant par sa simplicité que par la grande latitude qu'elle accorde. Notons aussi que cette pratique suppose également que l'individu est constamment en présence de la divinité dans son environnement le plus intime, c'est-à-dire chez lui, au milieu des siens. Dans la maison de tous nos répondants, un espace est toujours sacré, même s'il est parfois minimal. Le divin occupe donc une partie du foyer personnel et il est présent dans la vie de tout individu qui l'habite, sur une base quotidienne.

Dans les religions abrahamiques, on répète souvent que « Dieu est partout ». C'est une idée forte mais ça demeure une idée, un concept auquel on accède au moyen de la pensée. On peut en déduire que, pour les hindous, le divin ne se manifeste pas uniquement au plan mental. Par cette pratique d'entretenir un autel domestique, la présence divine devient manifeste aux yeux de tous les membres de la famille tous les jours. Dieu et les dieux sont constamment présents dans la vie des habitants de la maison, nuit et jour. L'enfant comprend ainsi que Dieu a toujours été présent dans la maison de ses parents, même avant que lui-même ne vienne au monde. Rappelons qu'un répondant a avoué avec émotion qu'il dormait « à côté » de son dieu. Il n'est pas nécessaire d'être psychologue pour imaginer que cette pratique domestique doit assurément colorer de façon particulière la vision que l'individu hindou développe ainsi sur la vie, sur le monde et sur la société.

Il ne s'agit pas de juger cette pratique bonne ou mauvaise. Il suffit d'en prendre note et de rappeler que, par ailleurs, très peu d'hindous mettent l'existence de dieu en question. En revanche, nous trouvons fort instructif d'entendre nos informateurs nous parler de « leurs » dieux comme d'êtres familiers, presque intimes. Ce sont là en effet des propos fort révélateurs qui apportent un éclairage intéressant à notre compréhension de certaines pratiques religieuses des fidèles au temple. C'est d'ailleurs le temple hindou qui fait l'objet de la prochaine section de notre étude, plus particulièrement la pratique religieuse de nos répondants au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux.

3.3.3.2 Pratiques actuelles au temple

Bien que tous les participants à notre enquête aient reconnu entretenir un autel et une pratique religieuse à la maison, tous ont également manifesté, pour des raisons différentes toutefois, un attachement personnel au temple Thiru Murugan qui semble jouer, à n'en pas douter, un rôle important dans la vie de nos répondants. Plusieurs soulignent d'ailleurs la chance qu'ils ont de pouvoir fréquenter un tel lieu de culte si près de chez eux et ils n'en sont pas peu fiers.

[...] fifteen years ago, we didn't have this facility, so now we have a temple of our own, so we can practice our religious principles without any hindrances [...].(H1) / We are lucky. I didn't hope, expect that we would have temple.[...] I didn't expect when I came here.(F1) / My boyfriend is telling me.. He's in Allemagne. He has a temple, but it is three hours away [...].(F6)

Aux dires de nos informateurs, la fréquentation du temple leur fait du bien et chacun rapporte y trouver les bénéfices les plus divers : *I feel better when I go to the temple. If I am not getting well, and depressed, or frustrated, I go to the temple and I feel well.(F4) / Quand tu viens au temple, ça donne une esprit, une énergie différente.(H2) / [...] to kill all these worries, you have to go to the temple.(H1)*. De leur côté, trois femmes mettent l'emphasis sur le fait de pouvoir se retrouver en groupe, de se sentir en sécurité (F2). Elles sont heureuses d'y retrouver leur communauté, d'entendre de la musique traditionnelle (F6), de communiquer ensemble et de pouvoir apprendre à se connaître (F4). Certaines vont jusqu'à dire qu'elles ne pourraient pas vivre sans le temple : *if we didn't have this temple [...] it would be like we have nothing to follow.(F6) / I can't live without.[...] I will go mad I*

think.(F1). Certains hommes aussi ont été clairs quant aux bénéfices que leur rapporte leur pratique religieuse au temple. *D'après moi, ça apporte beaucoup de... beaucoup de joie, beaucoup de... [...] comment dire ça... [...] respect, le respect, les valeurs.[...] vraiment ça m'aide à être toujours vivant et puis continuer de... continuer ma vie.(H2) / [Le] temple de Murugan, c'est mon ami, ma famille.(H3)*. Cet homme qui chante souvent des hymnes au temple enchaîne : *Depuis que j'ai commencé à chanter là, j'ai... j'ai senti quelque chose que, à chaque fois que je demandais quelque chose à Murugan... ou à Ganesha ou à Shiva, ... ça marchait. [...] je sais que à chaque fois que je demande quelque chose, ça se fait.(H3)*.

Lorsqu'on a demandé à nos informateurs de nous indiquer pourquoi ceux-ci fréquentaient le temple Thiru Murugan plus que tout autre, plusieurs ont mentionné la proximité mais certains ont ajouté quelques motifs plus personnels. *Because this particular temple mostly follows the principles which I had when I was young. [...] I am feeling free when I come to this temple. When I go to the other temples I'm not fully free.(H1)*. / *Because my favourite god is Murugan.(F5)*. Un autre reconnaît recevoir un appel plus personnel : *[...] d'après moi, c'est le dieu qui veut que je sois là.(H2)* De son côté, une répondante admet, un peu gênée, qu'elle ne vient pas vraiment pour Murugan : *c'est un temple de Murugan, mais moi j'y vais là-bas juste pour mon Balaji (beaucoup de rires)*. *Mon père y m'a dit : c'est pas bien ce que tu fais. Mais j'dis : c'est son oncle, il doit respecter! (rire).(F2)*. Elle fait allusion ici au fait que Murugan est reconnu comme le fils de Shiva et que, selon une légende tamoule, les dieux Vishnou et Shiva seraient beaux-frères⁶⁰.

Bien que la présente étude porte d'abord sur la pratique religieuse de nos informateurs au temple Thiru Murugan, un mot doit être dit sur la fréquentation des autres temples hindous de la grande région métropolitaine. Montréal compte actuellement trois temples shivaïtes fréquentés principalement par des hindous originaires du Sri Lanka et de l'Inde du Sud, et où la langue commune est le tamoul. Ce sont les temples Thiru Murugan de Dollard-des-

⁶⁰ Un des plus importants temples du Tamil Nadu, situé sur plusieurs hectares au cœur même de la ville de Madurai, est dédié à la déesse *Minakshi* et à son époux *Sundareshwara* qui serait nul autre que Shiva lui-même. *Minakshi* est aussi la sœur de *Kallalagar*, une autre incarnation du dieu Vishnou. Cette parenté explique la très grande popularité du festival annuel du temple de Madurai, alors que des dizaines de milliers de fidèles se pressent le long du parcours de la procession divine, chaque année. On y rejoue le mariage de *Minakshi* et de *Shiva* en présence de Vishnou. C'est là une des très rares occasions d'apercevoir les deux plus grands dieux de l'hindouisme actuel dans un même lieu.

Ormeaux, le temple Durkai Amman (*Mère Durga*) près de la gare Jean-Talon dans le quartier Parc-Extension, et le temple Maha Ganapaty (*Grand Ganesh*), sur la rue Clark, dans le quartier Ahuntsic. On trouve également à Montréal deux autres temples, ceux-là fréquentés plus généralement par des hindous originaires d'Inde du Nord et où la langue d'usage est le hindi : le Hindu Mandir (*Maison hindoue*) à Dollard-des-Ormeaux, et le temple Sri Sanatan de la Mission hindoue du Canada, sur la rue Bellechasse, le plus ancien lieu de culte hindou toujours en existence à Montréal. Enfin, un sixième temple a été inauguré il y a quelques années dans les Laurentides, sur les terrains de l'école de yoga Sivananda, à Val-Morin, et il est dédié aux deux divinités les plus populaires d'Inde du Sud, les seigneurs Ayyappan et Murugan. Ce petit temple, érigé au sommet d'une colline au cœur d'un magnifique environnement forestier, n'est pas administré par la communauté tamoule de Montréal, mais il attire tout de même des dizaines de milliers de membres de cette communauté annuellement, surtout en provenance de Toronto mais aussi d'autres villes d'Amérique du Nord. Ajoutons que chacun des temples de la région métropolitaine est ouvert à tous les hindous, indifféremment de leur pays d'origine, de leur langue ou de leur dévotion particulière à l'une ou l'autre des nombreuses divinités des diverses traditions hindouistes.

Des entrevues que nous avons menées auprès de nos répondants, il appert que ceux-ci fréquentent occasionnellement quelques-uns des autres temples de la région mais que leur lieu de culte principal demeure le temple Thiru Murugan. Une seule informatrice (F2) a reconnu se rendre dans trois temples dans une proportion relativement égale. À l'exception de cette dernière qui se rend régulièrement au Hindu Mandir surtout fréquenté par des fidèles d'origine indienne, les autres participants à notre enquête ont répondu concentrer leur pratique presque uniquement dans les temples shivaïtes tamouls et surtout au temple Thiru Murugan. Ajoutons que, dans tous les cas, le deuxième choix de nos interlocuteurs est toujours le temple Durkai Amman. Autre observation d'importance, d'après l'ensemble des réponses obtenues, rien ne porte à croire qu'il existe de hiérarchie, économique ou sociale, entre les temples.

[...] tu peux voir les mêmes mondes au Durga temple et Murugan temple. Ya pas de problème[...] y'auront pas...how to say, a differentiation, saying ok that is more important than this one.(F2) / C'est pas parce que dans ce temple, c'est [...] diffèrent que l'autre. C'est toute pareil.(H4) / We are Saivites. [Our]main god is Lord Shiva. But Lord Shiva, if is it there in that temple, whether it is Murugan temple or whether it

is Amman temple, it is OK for us to go and to take part in the religious activity, as long as that temple follows the Saivite religious practices.(H1)

Si le choix de leur temple de prédilection semble d'abord avoir été dicté par la proximité (F2, F4, H5), la fréquentation des autres temples est plutôt une affaire personnelle. La raison la plus souvent donnée pour la visite des autres temples est la participation à leur festival annuel. [...] *pour le festival annuel, on est toujours là.(F2)*. Rappelons que tout temple tamoul tient, chaque année, un festival qui dure généralement de dix à dix-huit jours, en l'honneur de la divinité à laquelle le temple est dédié. Ces fêtes de grande affluence sont aussi l'occasion de grandes réjouissances. Non seulement le festival annuel est le cadre de nombreuses cérémonies et processions qui sont présentées en sus des rituels réguliers quotidiens, mais il s'y déroule toujours plusieurs autres activités de nature plus culturelle et festive comme des spectacles et des récitals, de même que la distribution de nourriture traditionnelle. *If Goddess Durga festival is special, and nice to watch at her place, I would go to her place.(F4)* Par ailleurs, une coutume courante au Sri Lanka veut que chacune des journées du festival annuel soit placée sous le patronage d'un village ou d'un territoire desservis par le temple. En conséquence les gens originaires de ces villages se font un point d'honneur d'être présents au temple en ce jour qui leur est consacré. C'est la raison invoquée par certains (H1, F5) pour expliquer leurs rares visites au temple de Durga.

Mise à part la participation à leur festival annuel, les motifs invoqués pour la fréquentation des autres temples sont variés. Pour un répondant, il s'agit simplement d'une décision aléatoire, prise sur le moment : *Je demande ma mère : « OK, On va aller au DDO la semaine prochaine. » Pis Mum a dit : « Bon, on est allés là-bas. On va aller un autre temple [...] une autre semaine. Alors, ou bien si il y a une fête, ou un prêtre, quelqu'un qui vient à DDO, il peut y avoir des... des cérémonies, quelque chose spécial.(H4)*. Une autre considère que le temple Thiru Murugan est principalement masculin et que celui de Durga est davantage féminin. [...] *as a women, I would go to Durkai Amman temple.[...] If it's, about men, if it's, you are praying for your father, praying for your family, praying for your husband [...] then I go there, then I go to Murugan temple.(F4)*. Enfin, une autre reconnaît qu'elle est animée par une intense dévotion envers le dieu Vishnou et qu'elle participe à toutes les cérémonies spéciales en son honneur peu importe le temple.

Les samedi matin, je m'en vais [...] au Hindu Mandir, à Dollard-des-Ormeaux parce que eux autres y font le grand puja pour Balaji, le matin, pour le réveiller. Pis on fait tous les rituels. Alors ça me renouvelle, ça me donne de l'énergie à toutes les deux semaines. Ça me fait du bien. [...] À cause de mon Balaji qui est là-bas, j'suis pognée à aller régulièrement là-bas aussi. (rire).(F2)

Après avoir évoqué les habitudes de fréquentation de nos répondants des divers temples hindous de la région, nous étudierons maintenant plus particulièrement la pratique régulière de ceux-ci au temple Thiru Murugan. Généralement on s'y rend quand on veut, et si on a le temps. [...] *when we have a chance we can go. It's not a must you have to go to the temple.(F5)*. En plus d'une présence assurée au festival annuel du temple, en août, un événement que personne ne veut rater, plusieurs s'y rendent toutes les semaines, parfois même plus d'une fois (F4, F1, H3, H1, H2). Une autre s'y arrête toutes les deux semaines : *Lorsque je finis [au] Hindu Mandir, je viens ici, je salue mon Balaji pis je rentre à la maison [...]. C'est ma routine.(F2)*. D'autres viennent au temple irrégulièrement : *When I have a chance, I can go. I choose, I go.(F5) / [...] on peut aller au temple quand on a le temps. Aussi mais comme mes amis, ils disent : « Bon. Viens au temple. C'est notre fête aujourd'hui. On va célébrer. » Dans ce cas-là, on y va là-bas. (H4)*.

Et que vient-on faire au temple ? Les réponses des personnes interrogées sont très diverses quant aux raisons de se rendre au temple, et celles-ci y viennent à plusieurs moments différents de la journée, le temple étant ouvert tous les jours de l'année de 8 h 00 à 13 h 00 et de 17 h 00 à 21 ou 22 heures environ. Certains s'y rendent pour y faire des dévotions en privé quand il y a moins de monde (H2), d'autres y viennent tout particulièrement pour participer au chant (H3), certaines enfin pour y accomplir des tâches liées au service de la divinité : *préparer la bouffe [...] faire des guirlandes [...] préparer les lampes [...] nettoyer pis repasser tous les vêtements de Durga Mata, et Ganesh et Muruga(F2) / We help cleaning, we help cooking, [...] we help arrange things, washing.(F6)*.

En plus de la puja quotidienne, plusieurs cérémonies rituelles particulières se déroulent au temple, en lien avec les cycles de vie, c'est-à-dire le passage des divers stages de l'existence, comme par exemple la première visite d'un nouveau-né au temple le trente et unième jour suivant sa naissance :

[...] it's a celebration for the mother and the baby, who's one month. That's when they shave the baby's hair. Priest comes to temple, and the priest do a special puja, and... that's the first time you put gold, or whatever money or gift or whatever, in the baby's hand.(F4) / After 31 [days] we have to do a puja, all the family has to participate. So the guru, the priest come here to do puja everything, then after they give, euh... blessing to the born, new-born baby.(F5)

Plusieurs ont mentionné participer régulièrement à certaines grandes fêtes du calendrier liturgique saivite comme la *Navaratri* par exemple, la neuvaine dédiée à l'aspect féminin de Dieu (*T'es ici pour toute la journée.(H2)*), ou la *Skanda Sashti*, la fête annuelle de six jours qui rappelle le combat victorieux de Murugan, dieu de justice et de lumière, contre le mal, l'ignorance et l'obscurité, et qui est généralement une fête jeûnée. *For the seven days [...] I do it. But I don't do it vigorously, like people fast... like, they don't eat anything. I can't do that, 'cause I work and need to concentrate. So I eat once in the night. C'est tout.(F6).*

3.3.3.3 Habitudes et restrictions alimentaires

Après avoir évoqué les pratiques religieuses domestiques de nos répondants, de même que leur fréquentation du temple, nous allons étudier d'un peu plus près les changements qui se sont opérés dans leurs habitudes alimentaires depuis que ceux-ci sont arrivés au Québec. Mis à part la consommation de viande de bœuf, le Saiva Siddhanta ne comporte aucune interdiction alimentaire absolue, sinon de suggérer fortement le végétarisme de même que l'abstention de boissons alcoolisées. Par contre, la pratique du jeûne est très largement répandue parmi les pratiquants. Ce jeûne peut être partiel ou total, bref ou prolongé, ou encore porter sur une catégorie d'aliments ou sur plusieurs. Généralement les fidèles vont jeûner certaines journées de chaque mois, comme *Ekadasi*⁶¹ et *Chaturthi*⁶² par exemple, de

⁶¹ D'un mot sanskrit signifiant onze ou onzième, cette journée est dédiée au dieu Vishnou. Deux fois par mois, le onzième jour suivant la pleine lune et la nouvelle lune, les fidèles observent un jeûne, partiel ou total, avec ou sans eau.

⁶² Du mot sanskrit *cathurtha* signifiant quatrième, cette journée est consacrée, deux fois par mois, au dieu Ganesha qui porte aussi le titre de *Vinayaka*, c'est-à-dire « Celui qui enlève les obstacles ». La première de ces fêtes, *Vinayaka Chaturthi*, a lieu le quatrième jour suivant la nouvelle lune. Les fidèles observent alors un jeûne de vingt-quatre heures qui se termine le lendemain matin et, toute la nuit, ils évitent de regarder la lune. Pour sa part, le quatrième jour de la quinzaine sombre porte le nom de

même qu'aux grandes fêtes du calendrier liturgique et au cours du festival annuel du temple (*thiruvila*).

Alors c'est deux journées là, j'le fais de façon très pure, je jeûne jusqu'à la fin de la journée. Pis une fois par année, [...] je mange rien 24 heures, absolument rien, pis le lendemain matin je casse mon jeûne. Pis, Chaturthi, j'essaye d'être, comme hier c'était Chaturthi, comme j'essaye d'être le maximum pure, et faire de façon... parce que avec le travail ça demande de l'énergie pour jeûner. Pis un autre jeûne que je fais c'est pour Muruga. Ça s'appelle Shasti. Ça y'a un chaque mois, pis au mois d'octobre y'a cinq jours de suite aussi. Alors je fais le cinq journées de suite, pis aussi celui à chaque mois.(F2)

La restriction alimentaire la plus courante parmi les membres de la communauté hindoue tamoule de Montréal est de ne pas consommer de viande deux journées par semaine, soit les mardis et les vendredis, *des jours consacrés pour le dieu.(H3)* / *On n'a pas le droit de manger aucun viande, même pas un œuf.(H4)*. Cette pratique traditionnelle est très largement respectée au sein de la communauté, même si elle n'est pas suivie par tous les pratiquants. De fait, il ne semble pas exister de modèle unique de régime alimentaire pour tous les adhérents, même si toutes ces pratiques et restrictions sont bien connues de tous.

Par exemple, trois de nos répondants, deux jeunes et notre doyen, se déclarent de stricts végétariens (F2, H2, H5), tandis que quatre autres, soit trois femmes et un homme (F1, F4, F5 et H3) reconnaissent avoir adapté leur pratique alimentaire à la vie québécoise, admettant manger un peu de tout, tout en s'interdisant la viande les mardis, les vendredis et les jours de fête religieuse. *We have to go with them now.(F1)*, nous dit une participante. Celle-ci fait référence aux jeunes enfants de sa famille : *they like the junk food, McDonald's and like that, hot dogs and everything.(rires)(F1)*. Notons aussi le contraire : une répondante confie non sans fierté que, malgré le mauvais exemple qu'elle lui donne, son fils est plus strict qu'elle et qu'il est désormais de plus en plus végétarien.

Par ailleurs, trois autres avouent avoir déjà consommé de l'alcool ou du vin et admettent qu'ils devraient être plus stricts dans leur pratique du végétarisme. On en déduit qu'ils ne le sont pas souvent. Les viandes les plus fréquemment consommées par nos participants sont

Sankatahara Chaturthi et le jeûne des pratiquants se termine le soir même par une cérémonie rituelle en hommage à la lune, cette fois, et au dieu à tête d'éléphant.

l'agneau et le poulet. Un homme a admis avoir mangé du bœuf. Pour clore ce sujet sur une note amusante, notons que certaines habitudes sont ancrées plus profondément que d'autres : une répondante avoue que, bien qu'elle ne soit plus végétarienne et qu'elle mange de la viande à l'occasion, le riz lui manque toujours beaucoup : *At lunch time I have to eat rice. That's a must. Rice and curry, spicy curry. That's a must, we can't loose that.*(F5)

Signalons un autre changement notable, celui-là vécu par notre senior au crépuscule de sa vie. Rappelons qu'il a aujourd'hui plus de 75 ans. Sa qualité de brahmane l'oblige en effet, depuis sa naissance, à une diète totalement végétarienne mais aussi à des règles très strictes de préparation, pour motif de pureté. Citons par exemple qu'un brahmane doit manger uniquement de la nourriture préparée par des gens de la même caste que celle à laquelle il appartient. Souvent il verra à préparer lui-même ses aliments. Jamais, dit-il, au Sri Lanka, un brahmane ne pourrait se présenter à l'épicerie ou au dépanneur pour acheter des produits de bouche ou des mets préparés par des gens qui ne seraient pas de caste brahmane. [...] *if I go to the village and take something from a shop, you see, even the people would scold me. They would scold me and they would also look at me with some strange eyes, you see. What is it? What is this? What has happened to you, man? They would call like that...*(H5). C'est ainsi que le Québec l'a amené à changer certaines de ses habitudes les plus anciennes : en effet, les circonstances ont fait que notre homme a découvert, depuis quelques années, la pizza. Il précise toutefois qu'il la commande toujours végétarienne.

3.3.3.4 Prescriptions vestimentaires

Le vent du changement a également soufflé sur les habitudes vestimentaires de la communauté hindoue sri-lankaise suite à son installation au Canada. Bien sûr, chacun a dû s'ajuster à la neige et au froid, mais les modifications ne portent pas uniquement sur des ajouts d'accessoires ou des couches supplémentaires de tissus. Au contraire, comme on le verra, certaines tenues considérées obligatoires pour entrer dans un temple au Sri Lanka ont été progressivement abandonnées ici surtout par les hommes. En effet, le cas des femmes diffère quelque peu de celui des hommes.

Au Sri Lanka, dès qu'elles sont pubères, les femmes abandonnent la tunique des jeunes filles pour désormais porter le sari et ce, en toutes occasions, aussi bien à la maison qu'au travail (McGilvray, 1998, 41). *We can't go like... we are not allowed to wear pants in my country. So we had to wear sari.[...] We cannot wear the pants back home, in my village, group, my community.*(F5). Toutefois dès leur arrivée ici, les femmes ont vite adopté le changement. Et ce changement inclut désormais, aussi bien pour les filles que les femmes tamoules, toute la garde-robe habituelle des Québécoises, c'est-à-dire robes, tailleurs, jeans, etc., ce que la plus âgée de nos répondantes déplore : *[...] because here we forget our language, our customs. Some ladies they won't wear saris, or they will wear like European set.*(rires)(F1). Toutefois, la majorité de nos informatrices sont promptes à insister sur le fait que, pour aller au temple, une seule et unique tenue devrait être acceptée.

Because in our religion, you have to do some certain things when you go to the temple, you have to take your shower, you pray, you have to wear a sari, and you put your flower [...]. Don't wear your pants, or shorts, or shirts, something like that.[...] at least you wear your sari, this is your national dress, you know?[...] For me, it's a must (elle accentue «must»).(F5).

Nos observations sur le terrain confirment qu'une grande majorité de femmes et de jeunes filles viennent au temple vêtues de façon traditionnelle, portant le sari ou le punjabi. Mieux encore, certaines des plus jeunes aimeraient bien aussi porter le sari à la ville et au travail mais elles n'osent pas : *I can't go out with my, I can't go to work with my custom costume, you know what I mean? Of course, we do have to adapt to Canadian society, but still in deep, in the bottom, like euh, we really follow... our system, the culture, religion...*(F4). Si le temple permet aux femmes de garder contact avec les habitudes vestimentaires traditionnelles de leur pays d'origine, on ne peut pas en dire autant des hommes.

Au Sri Lanka, les hommes ont adopté depuis longtemps le pantalon et la chemise, surtout à la ville, même si le *lungi* est encore populaire à la maison ou à la campagne. Toutefois, pour se rendre au temple, les hindous tamouls ont l'habitude de porter un *lungi* blanc qu'on appelle alors verti ou veshti⁶³. Dans certains cas, c'est parfois même le seul vêtement porté par les hommes, car des temples vont jusqu'à exiger des hommes qu'ils se dénudent totalement la

⁶³ Tous deux des pièces rectangulaires de tissu, le *veshti* est généralement de meilleure qualité que le *lungi*, sans motif particulier ni rayure, et convient mieux à la pratique religieuse.

poitrine et le haut du corps en plus de retirer leurs chaussures. *At the temple, we had to go only with the verti and the shawl. Sometimes you can take off the shirts there. But you would have to go with that, you see. We can't simply let anyone go with the trousers in the temple over there.* (H5). Il arrive donc de voir, sur la rue au Sri Lanka, des hommes transporter un veshti propre dans un sac ou dans leur serviette. S'ils doivent passer dans un temple au cours de la journée, ils n'auront alors qu'à l'enrouler autour de leur pantalon. Mais à Montréal, cette tenue, qui a toutes les apparences d'une jupe, n'est pas très populaire auprès des hommes de la communauté, surtout pas en public.

[...] ici, je peux pas mettre les verti blanches. Je n'aime pas ça mettre (rire) pour le moment, pour le moment [...]. J'ai commencé à devenir intimidé... parce que il y a beaucoup de... d'autres, de natio... ethniques, pis de, d'autres religions, pis eux autres, c'est à cause de ça que je veux pas, même porter pis marcher sur la... sur la rue. [...]. OK mettons au travail, si je portais des vêtements... avec les verti, bon, c'est sûr, tout le monde ils vont rire, et tout ça. (H4)

Ce qui fait que, dans les temples tamouls hindous de Montréal, très rares sont les hommes qui vont porter le veshti traditionnel sur une base régulière. Certains le feront à l'occasion d'une grande fête ou d'un spectacle. *Si je ferais un spectacle comme j'ai fait pour la Mahashivaratri⁶⁴, ben je vais m'habiller classique[...] comme tous les autres[...] en blanc blanc.[...] Otherwise, je m'habille comme normalement là. (H3).* Quant à la pratique de se dénuder le haut du corps, elle est exigée au temple de Dollard-des-Ormeaux seulement de ceux qui s'approchent de la divinité, comme les prêtres et leurs assistants, mais aussi des laïcs qui sont choisis pour porter le palanquin de l'idole lors des processions par exemple.

3.4 TRANSFORMATION DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES

La section précédente nous a fait voir comment la pratique religieuse a pu se déployer différemment dans le temps et dans l'espace pour un groupe de personnes immigrantes de religion hindoue. Entre leurs souvenirs de ce que fut leur vie religieuse au Sri Lanka et leur

⁶⁴ La *Maha Shiva Ratri*, littéralement la Grande nuit de Shiva, est la plus importante des fêtes religieuses du calendrier liturgique shivaïte, célébrée tout au long de la nuit de la nouvelle lune du mois de *maasi*, en février-mars.

description de ce qu'elle est maintenant devenue dans le Québec d'aujourd'hui, peut-on identifier des différences ? Les pratiques et leur fréquence, à la fois au temple et à la maison, ont-elles changé ? Les traditions ont-elles été poursuivies ou transformées ? Et si oui, en sont-ils conscients ? Dans les pages qui suivent, nous aurons la chance d'analyser les réponses de nos répondants. C'est ainsi que nous découvrirons que leur vision de leurs pratiques est parfois trompeuse et que, même mineurs, certains changements se sont tout de même produits. Est-il possible qu'ils le furent sans qu'ils ne s'en rendent compte ?

3.4.1 Une fausse impression de continuité

Lorsque nous avons interrogé nos répondants pour connaître leur propre évaluation des changements apportés à leur pratique religieuse depuis leur installation au Québec, la première réponse de la plupart d'entre eux a été à l'effet que rien n'avait vraiment changé. [...] *nothing has changed. [...] I would say that we still follow the same rules.*(F4) / *D'après moi, non. Ça pas été changé.*(H2) / *Nothing has been changed since my childhood.*(H1). Ce dernier intervenant parle pourtant de son enfance au Sri Lanka, il y a près de cinquante ans. Une seule exception, celle d'un homme encore jeune (H2) qui admet tout de go que la religion occupait autrefois beaucoup plus de place dans son enfance au Sri Lanka. Son explication : arrivé ici à l'adolescence, il a souhaité s'adapter le plus rapidement possible à son nouvel environnement.

Dans l'ensemble toutefois, les répondants ont commencé par affirmer que rien n'avait changé pour offrir ensuite des réponses progressivement plus nuancées : *I do the same thing, it's just I come less to the temple* (F6). Certains reconnaissent aussi qu'ils ne font plus toujours leurs prières du matin à la maison (F3, F4, H5). Plusieurs raisons sont invoquées, presque toujours les mêmes : le climat (F4, H5), la vie moderne, les horaires surchargés (F3), le manque de temps (H4), etc. : *I have to work, I have school and I have more things in life.*(F6) / [...] *lorsque je finis mon travail pis j'suis pognée dans l'embouteillage sur l'autoroute pis j'arrive... le temps ça me va pas.*(F2) / *when it comes to practicing the religion, practicing every single aspects, and every single steps, I would say that we find less time.*(F4). Même notre doyen avoue ne plus faire régulièrement les prières rituelles que sa condition de

brahmane exige au passage des grandes périodes du jour (*sandhyavandanan*) et il peine à imaginer qu'une telle chose puisse se produire au Sri Lanka : *Here, we are not so strict as...[...] we don't maintain the discipline [...].(H5)*

Le plus souvent, les gens que nous avons interrogés semblent avoir conservé l'idée qu'ils n'ont pas modifié beaucoup leurs habitudes religieuses et qu'ils continuent, jusqu'à un certain point, de suivre assez fidèlement un mode de vie traditionnel. La réalité est plus évidente aux yeux de l'analyste qui a tout le loisir de relire plusieurs fois la transcription des entrevues. La vérité est que de nombreux changements de types différents se sont produits au sein de la communauté. Les plus évidents sont de l'ordre de l'alimentation et des vêtements rituels.

En effet à peu près tout le monde a modifié ses habitudes alimentaires. Si la plupart des répondants plus âgés (H1, F1, F3, F5) et un des jeunes (H4) ont relâché leur régime strict composé de nombreux jeûnes et de sévères restrictions, la majorité des jeunes (F2, H2, et le fils de F3), qui n'ont pas vraiment connu ce régime dans leur enfance au Sri Lanka, sont désormais au Québec plus stricts que leurs parents. Reconnaissons qu'il ne s'agit pas ici d'un élément banal. On parle d'un bouleversement majeur à l'échelle d'un individu puisque l'alimentation est un geste qu'on répète plusieurs fois au quotidien.

La même observation peut être faite au sujet des codes vestimentaires. Presque tous nos informateurs ont changé leurs habitudes suite à leur arrivée au Québec en adoptant des vêtements de type occidental, c'est-à-dire robes, jeans, polars, chandails, t-shirt, etc. Toutefois, dans le choix de la tenue à revêtir pour se rendre au temple, la réaction des femmes est à l'opposé de celle des hommes. En effet, alors que ces derniers boudent le *veshti* traditionnel et s'amènent au temple, vêtus de la même façon qu'ils le sont pour aller n'importe où ailleurs, les femmes tamoules profitent de leurs visites au temple pour reprendre contact avec leurs racines et se draper de leurs plus beaux saris en y ajoutant bijoux, colliers et accessoires, bracelets de poignet et de cheville, et fleurs dans les cheveux.

En général, on peut dire sans grande crainte que, suite à un ensemble de facteurs, la presque totalité des répondants ont modifié peu ou prou leurs habitudes et ce, dans plusieurs domaines, et qu'en conséquence leur vie religieuse a changé, qu'elle s'est transformée depuis leur arrivée au Québec. Par contre, la nature de cette évolution n'est pas identique dans tous

les cas. En effet, si certains et notamment quelques-uns des plus vieux (F1, H5, H3) ont une pratique religieuse moins stricte au Québec que dans leur pays d'origine, certains des plus jeunes (H2, F2) vivent plus intensément leur religion, maintenant qu'ils ont atteint l'âge adulte alors que, dans leur enfance, ils ne faisaient que suivre les plus vieux et imiter les gestes que ceux-ci posaient (H3). *Now I do it because I want to. Now I understand it and I do it.*(F6). Concrètement, certains témoignages sont révélateurs. Soulignons celui de cette jeune femme (F2) qui admet avoir tourné le dos à la tradition religieuse de ses parents lorsqu'elle était adolescente parce qu'elle en était parfois gênée, et qui a retrouvé foi dans ses racines suite à des lectures mais surtout après une rencontre déterminante, celle d'un Québécois converti au sikhisme qui lui a suggéré de s'ouvrir aux valeurs de sa propre religion.

Y m'a pas forcée. Mais ça m'a comme, fait un clic dans ma tête. J'tais comme, qui est-il pour me dire c'est ma religion à moi pis y me dit la valeur. J'me sentais un peu comme insultée, j'tais comme, han, non, ça va pas. Pourquoi je dois écouter quelqu'un d'autre pour savoir ce que j'ai en dedans de moi.(F2)

Et cet autre témoignage, celui d'un homme plus âgé, qui admet être maintenant plus religieux à Montréal que dans son pays natal Et tout ça a commencé parce qu'il avait désormais plus de temps libre, bien qu'il ne soit pas encore retraité.

[...] for the first ten years, I think there's nothing changed. But after ten years, I got more time to spend so then I wanted to do some community service also. The temple is also one of the places where you can do some community service so I started to do some community service at the temple. By doing some community service, you are forced to come more. You have to visit more the temple. [...] yeah I'm more religious now. (H1)

Ce phénomène est loin d'être atypique, selon Bastenier. Le sociologue dit l'avoir fréquemment observé chez des gens qui, après avoir vécu la première partie de leur vie dans une relative indifférence envers leur tradition religieuse, la redécouvrent sous un nouveau jour après avoir traversé la déchirante expérience du déracinement et de la migration. Ils y reviennent alors parce qu'ils y trouvent certains bienfaits, notamment que « la religion est un lien puissant entre les hommes, sécurisant et inspirant la confiance mutuelle » (Bastenier, 1998, 206).

3.4.2 Gros plan sur certaines pratiques

Comme on l'a vu précédemment, certaines pratiques traditionnelles de la vie religieuse au Sri Lanka n'ont plus cours ici ou ne sont plus effectuées avec autant d'intensité ou encore elles ont été quelque peu modifiées par les membres de la communauté tamoule depuis leur arrivée au Québec. C'est le cas, par exemple, de la régularité des prières à la maison, de certaines habitudes vestimentaires, de même que du respect de diverses restrictions alimentaires.

Par ailleurs, dans le cours des entrevues menées auprès des participants, certains éléments de réponse non sollicités ont révélé quelques différences dans certaines façons de faire en société. Nous proposons maintenant d'étudier plus attentivement trois pratiques sociales dont les règles de conduite, particulièrement au Sri Lanka, sont traditionnellement dictées par le religieux, à savoir le mariage, le décès et l'interdiction faite aux femmes en menstruation de se rendre au temple. Qu'en est-il de ces trois questions désormais au sein de la communauté québécoise tamoule hindoue ? Est-ce que les femmes sont toujours considérées impures lorsqu'elles ont leurs règles ? Les obsèques se déroulent-elles de la même façon ? Et les mariages arrangés sont-ils encore la norme ?

3.4.2.1 Une mort plus courte

La plupart des membres de la communauté tamoule de Montréal d'origine sri-lankaise proviennent de la péninsule de Jaffna dans le nord du pays, une région à prédominance rurale, faite de petits villages de marins-pêcheurs sur le littoral et d'exploitants agricoles à l'intérieur des terres. Ce sont des gens simples qui n'ont pas la sophistication des Tamouls de Colombo, par exemple, la capitale du pays. D'après les réponses fournies par nos répondants, on comprend que la pratique traditionnelle des rites funéraires tamouls de Jaffna suppose qu'on conserve à la maison le corps du défunt pour l'exposer aux proches et aux amis un certain temps, après quoi on procède à la crémation de la dépouille sur un bûcher en plein air⁶⁵. Par

⁶⁵ Cette pratique n'est pas la seule, certaines familles préférant l'inhumation. Toutefois, la crémation est plus largement répandue. « Nous disons que le corps est composé de cinq éléments et si on brûle un

ailleurs, une période officielle de trente et un jours de deuil est généralement respectée au cours de laquelle les parents et amis viennent se serrer les coudes et habiter sous un même toit. Tout au long de cette période, aucun d'entre eux ne peut se rendre au temple.

And we'll wait for the foreigners to come and pray around the body. And people will come and sleep there and all get together and pray yes, prayers. And all of our relations bring food. For thirty-one days we did not cook, there we bring. Only on lunch we cook and put in front of the picture, photo. Yes. And the relations bring, and will come and share food with us there. And euh... we cry. And we sing. Sing and cry. Sing and cry. Yes. (Elle chante, des chants de lamentation) Like that we cry, all of us together and cry.(F1)

Quelques répondants (F4, F1) déplorent que la pratique canadienne prévoie l'exposition du corps dans une entreprise de pompes funèbres plutôt qu'à la maison. Pour eux, les horaires contraignants et le rythme de la vie urbaine ont fait disparaître la tradition des réunions s'étendant sur plusieurs jours. Désormais les gens ne se rencontrent plus que quelques heures au salon funéraire. Quant aux autres aspects du rite funèbre, il semble qu'il soient assez bien respectés. Les facilités de crémation sont disponibles à Montréal, bien que tout se fasse ici à l'électricité et dans un four clos. La famille récupère ensuite les cendres et il semble que la tradition soit de procéder à leur dispersion : [...] *and what we do with the ashes, is euh [...] you have to go usually to the ocean, or to the sea, to put those ashes to the water.(F4)*. Quant au rituel religieux accompagnant les obsèques, il s'agit, semble-t-il, d'une cérémonie spéciale, qui serait propre aux Tamouls sri-lankais. *It's not everybody can do that ceremony.(H1)* De plus, depuis quelques années, la communauté montréalaise peut désormais compter sur un réseau de prêtres compétents, ce qui n'était pas le cas à l'arrivée des premiers groupes de réfugiés. À l'occasion, on ferait même appel à des prêtres venus spécialement de Toronto où les Tamouls sri-lankais sont plus nombreux. Ajoutons enfin qu'il est maintenant coutume ici de réunir parents et amis le trente et unième jour suivant le décès d'un proche pour une cérémonie de prières à sa mémoire.

corps, les cinq éléments reprennent place plus vite dans la nature. » (« Entretien avec Serge Ajaguin-Soleyn ». *Témoignages*, 14 avril 2007), consulté sur Internet, la dernière fois 2007-10-23.

3.4.2.2 Des mariages de moins en moins arrangés

Une pratique traditionnelle en Asie du Sud consiste, pour les jeunes, à épouser le conjoint qui aura été choisi par leurs parents. Connue sous le nom de mariage arrangé, cette pratique est non seulement courante au Sri Lanka mais elle l'est également ici, semble-t-il, au sein de la communauté tamoule. En effet, parmi les sept répondants à notre enquête qui sont âgés de moins de quarante ans, trois ont connu l'expérience des mariages arrangés, deux autres sont à préparer leur mariage selon cette pratique. Pour sa part, une seule reconnaît avoir préféré choisir son mari elle-même, tandis que le cadet des hommes n'est toujours pas marié. C'est ainsi qu'un répondant a indiqué être allé au Sri Lanka pour épouser une jeune fille qu'il n'avait jamais vue auparavant mais qui avait été préalablement choisie par les deux familles. [...] *y m'ont envoyé les photos de ma femme, et pis moi j'ai vu ... pis moi j'ai dit à mes parents « d'accord », je vais marier elle, juste en regardant une photo.*(H4) Cette expérience a également été celle d'une autre participante de notre groupe, mais à l'inverse toutefois, c'est-à-dire que, obéissant à son père, elle a épousé un Canadien d'origine tamoule : [...] *my father decided I have to come.*(F5). Elle a ainsi pu immigrer au Canada et, quelques années plus tard, faire venir ici son frère et sa sœur et ensuite ses parents.

Cela dit, si l'on en croit nos répondants, cette coutume serait en train d'être remise en question, ici, au sein de la communauté. Par leurs réponses, les participants à notre enquête ont indiqué d'une façon non équivoque que, pour ce qui est de la prochaine génération, c'est-à-dire quant à leurs propres enfants, les choses pourraient être fort différentes. En effet, quelques questions de notre guide d'entretien visaient à connaître leur réaction quant à l'idée de voir leurs enfants épouser un conjoint d'une autre religion ou d'une autre culture, autrement dit, qui ne soit ni Tamoul, ni hindou. Or les réponses recueillies sont fort éloquentes. Tous nos répondants ont souhaité pour leurs enfants un conjoint de la même culture et, encore plus fortement, de la même religion. Mais en même temps, toutefois, et il est important de le noter, dix d'entre eux ont fait preuve d'ouverture et ont assuré qu'ils respecteraient le choix des jeunes, peu importe celui-ci.

I'm giving them full freedom [...]. It is their life.(H1) / [...] *I prefer, but if he likes, its fine for me.*(F3) / *I'm not approving it, I don't like it. [But] it's gonna be their choice [...].*(F6) / [...] *if unfortunately they love... I will allow them to marry.*(F1) / [...] *libre*

à eux.(F2) / [...] I won't be happy if he does that. [...] of course you have to support him, and his happiness will be your happiness.(F4) / I'm gonna be for sure disappointed, for what can I do? [...] life is his life, he has to choose the good.(F5) / [...] c'est pas dans ma main hein ?(H4)

Détail révélateur : tous les répondants sans exception ont indiqué que leur réaction serait la même pour leur fille que pour leur fils. En effet, aucun des participants n'a fait de distinction de genre, et tous ont plutôt assuré traiter de la même façon tous leurs enfants. Un autre point qui paraît important à une majorité de nos répondants est celui d'éviter le divorce, une pratique qui n'est pas répandue, semble-t-il, dans la communauté, mais qui serait toutefois actuellement en augmentation (F6). L'emphase serait plus souvent mise sur l'obligation de composer avec les difficultés du couple plutôt que de séparer. *You have to figure out a way to live your life after.(F4) / Us, we have a problem, even if we have it for five years, that problem, we try to solve it, cause this is our life.(F6)* Plusieurs ont fait mention d'un principe qui semble être un thème connu dans la communauté : *Hindu they pray for one to one, one to one. That means only one man, one wife. Or one wife, one husband.(H1) / [...] one man goes with one woman.(F4)* Ce principe serait si fortement mis en application que les personnes divorcées auraient de la difficulté à se remarier, semble-t-il, ou préféreraient demeurer célibataires.(H1, F6)

3.4.2.3 L'interdit religieux fait aux femmes en menstruation

Il s'agit d'une pratique qui semble courante au Sri Lanka, au sein de la société tamoule hindoue et qui consiste à interdire à une femme en âge de procréer de s'approcher de toute représentation divine durant les jours du mois où elle est en menstruation. C'est donc dire que, pendant une semaine environ chaque mois et ce, tout au long de la période fertile de sa vie, une femme doit éviter d'entrer en contact avec le divin. *[...] you can't go near the god. [...] we can't go to the temple.(F6) / [...] when we get our period time, we can't pray, we can't go to temple.(F5)*

En fait, la femme menstruée ne peut plus prier comme elle a l'habitude de le faire, car cette interdiction touche non seulement le temple (F4, F5, F6) mais également la sphère

domestique. En effet, l'accès à la pièce de la maison familiale où sont conservées les images des dieux est prohibé à celle qui a ses règles (H2, H4, F2, F4). [...] *my mom doesn't allow us to go there [...].(F4)* / [...] *moi pis ma sœur lorsque c'est le temps qui le faut pas, on reste loin de la chambre [...].(F2)* Et il ne s'agit pas uniquement de l'autel lui-même ou du coin de la pièce réservé à l'autel : la pièce entière lui est interdite. Si une femme menstruée doit se rendre dans cette pièce pour y prendre un objet, elle devra demander à quelqu'un d'autre de le faire pour elle : *I would call my dad, or my mom, or my brother to get it for me.(F4)*

Cette interdiction, comme plusieurs autres pratiques traditionnelles dans l'hindouisme et dans la société indienne, est liée à la pureté ou, devrait-on dire dans ce cas-ci, à l'impureté. Une intervenante a expliqué que, jusqu'à quelques dizaines d'années, les facilités hygiéniques n'étaient pas celles qui prévalent de nos jours, particulièrement dans les sociétés rurales. L'usage des serviettes sanitaires n'était pas très répandu et la plupart des femmes souillaient ainsi leurs vêtements. Il n'était pas question de laisser des gens s'approcher dans un tel état de ce qui incarne la plus grande pureté aux yeux des croyants, c'est-à-dire la divinité. D'ailleurs, la même interdiction de se rendre au temple frappe également les femmes qui viennent d'accoucher (F1, F5), de même que tous les membres de leur famille même si ceux-ci ne vivent pas sous le même toit (F4) et ce, pour une période de trente et un jours suivant la naissance de l'enfant. Les familles éplorées par la mort d'un des leurs sont aussi interdites d'entrée au temple.⁶⁶

Cet interdit religieux fait aux femmes en menstruation a été abordé par toutes les femmes du groupe interrogé au cours de notre enquête, et aussi par deux des cinq hommes, et parmi les plus jeunes. Ce dernier élément n'est pas sans importance, croyons-nous, puisqu'il démontre que cette prohibition est non seulement appliquée dans la communauté à Montréal, mais qu'elle est désormais bien intégrée au sein de la jeune génération. *We still follow that, we do follow that.(F4)* La plupart des gens semblent s'en accommoder, même si une intervenante dénonce cette situation : *It's not fair.(F6)* Fait intéressant, une participante avoue

⁶⁶ Selon Serge Ajaguin-Soleyen, pūsari à La Réunion, si l'impureté des femmes accouchées ou menstruées est liée au sang, l'impureté des familles en deuil était liée aux risques d'épidémie. (« Entretien avec Serge Ajaguin-Soleyen ». *Témoignages*, 14 avril 2007), consulté sur Internet, la dernière fois 2007-10-23.

transgresser l'interdit et s'accorder de la latitude : en période de menstruation, elle ne se rendra pas au temple, mais elle pourra tout de même prier à la maison : [...] *you can have these bhajans and stuff like that, you can do aarti, you can do it. That freedom is [there]. That's the way you have to pray. Want to pray in your menses, you can still pray.* (F3)

3.5 UNE IDENTITÉ RELIGIEUSE À TRANSMETTRE

Bien que la construction et l'inauguration du nouveau temple en mai 2006 fasse partie de l'entreprise de transmission religieuse intergénérationnelle de la communauté tamoule hindoue montréalaise, ce n'est là qu'un élément. Au cours de notre enquête, nous avons cherché à savoir, au delà de cette propriété immobilière, ce que des membres de la première génération d'immigrants hindous originaires du Sri Lanka comptaient léguer à la cohorte qui les suit. Nous avons voulu connaître ce que nos répondants souhaitent transmettre en priorité au plan identitaire à la prochaine génération de la communauté, constituée principalement de leurs propres enfants, et surtout ce qu'ils considèrent désirable pour les jeunes de conserver comme élément identitaire tamoul et hindou au sein de la société québécoise.

Signalons d'abord que le pays natal n'a pas été fréquemment mentionné dans les entrevues et, généralement, quand il a été question du Sri Lanka, ce fut pour rappeler des souvenirs douloureux. Les deux éléments identitaires les plus souvent indiqués par les personnes interrogées sont la langue et la religion. *They are like both of our eyes. [...] This is what I say to my children: one eye is our religion, one eye is our language. You have to keep them both.* (F1). Or il appert que la transmission de la langue tamoule aux jeunes de la communauté québécoise est difficile et que son avenir ici n'est pas assuré. Plusieurs intervenants sont même inquiets. Une personne pessimiste a donné l'exemple des Tamouls de Malaisie et de l'Île Maurice : [...] *Mauritius people, and [...] Malaysian people, they worship Lord Shiva and they are Hindus, and cannot speak Tamil.* (F1)

3.5.1 Une langue dont l'avenir est mal assuré

Il existe actuellement, sur le territoire montréalais, quelques écoles où l'on dispense un enseignement de la langue tamoule. Celles-ci sont généralement associatives, souvent bénévoles, et leurs structures sont fragiles. Une de ces écoles est d'ailleurs rattachée au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. Tous les dimanches après-midi, près d'une centaine d'enfants dont les âges varient de 4 à 18 ans se réunissent au sous-sol du temple, répartis selon leur niveau de connaissance, pour y recevoir l'enseignement du tamoul de même qu'une initiation à la pratique religieuse et aux grands récits mythologiques hindous. Trois de nos plus jeunes répondants ont d'ailleurs reconnu l'avoir déjà fréquentée.

Tous les membres du groupe interrogé qui ont déjà des enfants souhaitent les voir conserver leur langue d'origine et la plupart déclarent insister pour que ceux-ci parlent le tamoul à la maison. De leur côté, les plus jeunes participants à notre enquête admettent parler plus souvent français et anglais entre eux, même entre frères et sœurs, surtout s'ils ne souhaitent pas que leurs parents comprennent leurs propos. Les uns et les autres sont d'ailleurs d'accord sur un point. Tous sont d'avis que la connaissance du tamoul se perd actuellement dans la communauté, et que son usage décroît au sein de la jeune génération. Parmi les six personnes du groupe qui sont âgées de moins de trente ans, cinq d'entre elles admettent ne savoir ni lire, ni écrire le tamoul. C'est la même chose pour les enfants de deux intervenants plus âgés, de même que pour les petits-enfants de nos deux doyens : [...] *they are not so interested in it, you know... (H5) / Our children, after coming here, for six months, they forget our Tamil, and they start talking French and English. (F1)* Il faut reconnaître que, pour ces jeunes, il s'agit là d'une troisième langue à apprendre, en plus du français⁶⁷ et de l'anglais, et d'un alphabet tout à fait différent.

Si la pratique orale de la langue d'origine se maintient plus facilement dans la communauté, ce serait en partie en raison d'une forte consommation, particulièrement chez les jeunes, de plusieurs produits culturels numérisés, notamment les films et les chansons en tamoul qui

⁶⁷ Suivant les directives de la Loi 101, la plupart des jeunes de la communauté tamoule montréalaise d'origine sri-lankaise seraient intégrés au secteur francophone du réseau d'écoles publiques. Cette information n'est toutefois pas confirmée.

sont toujours très populaires. Devant cette situation où l'avenir de la langue tamoule au sein de la communauté québécoise est incertain, la majorité de nos répondants se sentent proprement impuissants : *I don't like it... What to do ?(H5) / You can't really force anybody to learn anything. The more you force, the less they learn, so...(F4) / How many generations this could go? [...] We cannot build a kingdom here you know, Tamil kingdom, you know. (F3)*

3.5.2 Une identité de plus en plus définie par la religion

De la même façon que l'attachement au territoire et que la langue maternelle, la religion est également un puissant élément identitaire et celui-là est très présent à l'esprit des personnes que nous avons interrogées, plus que les deux autres, oserait-on avancer. En effet, nulle part dans les entretiens n'a-t-il été question d'un retour éventuel des répondants et de leurs enfants au Sri Lanka. Il paraît clair que ces gens se considèrent désormais des Canadiens à part entière. De plus, tous les jeunes interrogés sont déjà intégrés à la vie montréalaise aux plans professionnel et familial et, à une exception près⁶⁸, tous ont prévu poursuivre leur vie ici. Par ailleurs, même si la totalité de nos répondants manifestent un réel attachement à la langue tamoule, ils ne se font pas d'illusion. Déjà ils sont peu nombreux parmi les plus jeunes à savoir lire et écrire le tamoul, et la plupart ont désormais bien plus d'occasions de parler français ou anglais dans leur vie professionnelle ou scolaire.

Par contre, à chaque fois où il a été question de religion dans le cours de nos entrevues et ce, peu importe les participants, on sentait toujours l'importance que ceux-ci accordent à la transmission de cette tradition. [...] *la religion, je veux qu'ils gardent.(F2) / [...] faut pas oublier [...] notre religion.(H2)* Non seulement lui accordent-ils une très grande importance, mais ils sont également bien déterminés à ce que leurs enfants conservent leur religion et leurs croyances. Pour une des répondantes, il ne fait pas de doute que l'identité tamoule de

⁶⁸ Une seule personne, qui a d'ailleurs récemment épousé un Indien d'origine, songe à s'établir en Inde pour fonder sa famille et ce, dit-elle, afin de vivre plus intensément sa vie spirituelle.

son fils passe par la religion : *If he doesn't follow his religion, what he is gonna be? He's gonna be, he is not gonna be Québécois, or he is not gonna be Canadian.*(F5)

Les personnes consultées pour notre enquête ont une idée beaucoup plus précise de leur appartenance religieuse que de leur identité ethnique et, pour la plupart d'entre eux, il paraît clair que l'identité passe d'abord par la religion : [...] *lorsque ta mère est hindoue, ton père est musulman ou catholique, tu t'identifies à quoi?*(F2) D'ailleurs, dans les entrevues que nous avons menées avec nos répondants, une des sections du questionnaire portait sur leurs enfants, actuels ou éventuels, et on évoquait la possibilité pour ceux-ci d'épouser un conjoint ou une conjointe d'une autre religion ou d'une autre culture. On souhaitait connaître si nos interlocuteurs avaient une préférence pour l'origine ethnique ou pour l'appartenance religieuse. La réponse est venue rapidement et très clairement. Quatre femmes et trois hommes (F2, F4, F5, F6, H3, H4, H5) ont déclaré sans hésiter qu'ils favorisaient d'abord l'appartenance religieuse, tandis que trois autres répondants (F1, F3, H2) ont admis qu'ils ne pouvaient pas vraiment choisir, tellement les deux avaient d'importance égale à leurs yeux⁶⁹. Une seule voix (H1) s'est fait entendre pour accorder une primauté à l'ethnicité sur la religion.

Or cette identité religieuse, quelle est-elle ? Qu'est-ce qui constitue, pour nos répondants, l'essentiel de l'héritage religieux tamoul à transmettre ? Comment ceux-ci définissent-ils leur propre religion et que contient son enseignement ? Dans le cours de nos entretiens, nous avons cherché à identifier quelles croyances ou valeurs les personnes interrogées privilégiaient par-dessus tout. Une des questions visait justement à apporter un éclairage sur ce sujet. Elle était formulée de la façon suivante : « Parmi les valeurs et les croyances prônées par la religion hindoue, lesquelles souhaitez-vous que vos enfants conservent absolument toute leur vie ? ». Les réponses obtenues ont été nombreuses et particulièrement éloquentes.

⁶⁹ Au cours des six mois qui ont précédé et suivi les entrevues, trois répondants célibataires se sont mariés. Il est intéressant de noter qu'aucun d'eux n'a épousé un membre de la communauté tamoule montréalaise. En effet, un des nouveaux conjoints est allemand, un autre est indien et l'autre sri-lankais. Bien sûr, tous trois sont Tamouls, mais aucun ne le parle de la même façon. Par contre tous sont hindous et le culte principal de chacun des couples est le Saiva Siddhanta tamoul sri-lankais.

3.5.3 La transmission des valeurs importantes

Différents éléments de notre questionnaire visaient à recueillir un maximum d'informations sur les pratiques de nos répondants de façon à pouvoir former un portrait juste du culte saivite contemporain et des divers éléments qui le composent. Surtout, nous souhaitions entendre nos intervenants s'exprimer eux-mêmes sur leur foi. Comment ceux-ci, subjectivement ou de l'interne pourrait-on dire, voient-ils, comprennent-ils, et définissent-ils leur propre tradition religieuse ? Il a été fort intéressant pour nous d'analyser ensuite ces éléments afin d'obtenir la compréhension la plus claire possible de ce qui constitue le culte hindou tamoul sri-lankais de Montréal et ce, à partir des définitions apportées par ses pratiquants.

Pour ceux-ci, la première chose, la plus importante, est de croire en Dieu : [...] *some people believe in religion, but not in God, then it's a failure.(F3) / Saivism is based on [...] only one thing, that is: they have to believe that Lord Shiva is their main god.(H1)* Mais qui est Shiva ? Réponse : Shiva est amour. *Our god Shiva, Shiva means love. God is love.(F1)* Et il est puissant : *I mean, je peux pas décider, demain matin, non, je vas être ici ; ou je vais pas là. [...] He is the One who want it, you know.(H2)* Les explications les plus éclairantes sur ce qui constitue le cœur de leur religion au plan personnel sont venues des femmes (F1, F2, F3, F5, F6).

Our religion means not just worshipping the Lord. You must love people.[...] Better than worshipping lord. Yes.[...] Our God didn't ask us to give money or anything, he wants only our love. Not the money, or big festival, or... he doesn't like that, he don't ask for that. His children, all the lives, all the people are his children. So we have to love them, then he. If we love the people, we don't need to go to the temple also. We must be kind, and we must have love to the people.(F1)

Nos répondants, dans leur ensemble, ont souvent insisté sur la simplicité de leur culte et de leurs pratiques.

C'est pas une religion qui nous force à dire : regarde tu dois faire ça, sinon tu vas en enfer ou [...] t'es puni. Non. [...] C'est une religion qui est facile.(F2) / If somebody, you know, you don't want to go to temple, or pray everyday, even home. You don't have to. It's according to how they believe.(F4) / I had to have some pictures and then I had to sing some devotional songs twice a day.(H1) / As a Hindu, the only thing is dharma, or knowing what you are doing.(F6)

Les entrevues ont également permis de mieux comprendre certains détails de leur vie religieuse. Par exemple, nous avons pu recueillir, d'une des participantes, l'explication d'une des pratiques si caractéristiques des shivaïtes, celle de s'appliquer au front de la cendre blanche appelée *vibhuti*. Cette pratique, dit-elle, sert à rappeler sans cesse au fidèle le sort qui l'attend après la mort : en effet, son corps ne sera pas enterré, mais brûlé. *It reflects that the life is not euh... permanent. [...] we are going to be a handful of ash, so we have to live a good living.*(F1) Et qu'en est-il justement de l'au-delà ? Que se produit-il après la mort et la crémation ? Quelle est la vision des shivaïtes sur ces questions ? *After our life, we go and euh... we go with lord Shiva and we are one with, not two, we go and mix with lord Shiva, and we are one with lord Shiva. Only our religion says like that. Euh... if you do bad deed, we will, euh... we have rebirth, [...] when we are pure, we go with the God, Lord.*(F1)

Par ailleurs, bien avant les rituels, la pratique ou la fréquentation du temple, nos répondants ont d'abord et avant tout insisté sur l'importance des sentiments dans leur tradition religieuse, au premier chef desquels, deux femmes ont placé l'amour : *Love is God [...] If you could think love is God, then, you have everything.*(F3) / *It is natural to love. Our god Shiva, Shiva means love. God is love.*(F1)

Une autre a souhaité que ses enfants comprennent et maintiennent toujours le *dharma*, cette notion de bien suprême, commune à toutes les traditions religieuses d'Asie du Sud, et qui s'exprime de façon personnelle en chaque individu pour le guider dans la conduite de sa vie : *As a Hindu, the only thing is dharma, or knowing what you are doing.*(F6) Pour une autre participante, l'honnêteté est la valeur cardinale à enseigner à son fils, particulièrement dans ses relations avec Dieu : *The most important he has to learn: don't cheat your parents. And the second thing: don't cheat your God, your religion.*(F5) Enfin une future mère de famille espère pouvoir faire voir à ses enfants toute la liberté que cette religion apporte (F2). Du côté des hommes, un intervenant (H3) a fait mention de l'importance de l'intégrité et de la morale personnelles qui sont véhiculées par le terme tamoul *olukkam*, et qui est le plus souvent traduit par rectitude, bonnes mœurs, conduite juste et respect.

On le voit bien : au delà des idoles, de la musique, du feu et des prières aux nombreuses divinités du panthéon hindou, sur un plan plus personnel, la religion shivaïte tamoule

véhicule surtout un message qui s'adresse au cœur de ses adhérents. Une grande importance est également accordée à l'attitude personnelle, aussi bien intérieure qu'extérieure, à la droiture et à la rectitude. En effet, la notion de respect a été exprimée à de nombreuses reprises par nos répondants (H2, H3, H4, F2, F4, F5), parfois même de façon emphatique. Le contexte n'était pas nécessairement le même, mais l'idée était la même pour tous : il est de première importance de respecter Dieu, de respecter sa religion, de respecter les autres, et de se respecter soi-même. À n'en pas douter, cette valeur de respect semble être très importante pour les membres de la communauté. Mais ce trait est-il propre aux Tamouls, aux Sri-Lankais, aux hindous, aux saivites ? Nous n'avons pas pu le découvrir mais ce serait là une piste intéressante pour une prochaine recherche.

3.6 L'IDENTITÉ COLLECTIVE DE LA COMMUNAUTÉ

Jusqu'à présent, notre analyse des transformations identitaires, tant au plan des pratiques que des croyances religieuses, s'est concentrée sur la personne, autour d'un groupe d'individus. Pourtant la question identitaire qui nous intéresse n'est pas seulement une affaire personnelle. L'identité peut également s'interpréter collectivement, particulièrement quant à la projection de la communauté dans l'avenir. Voilà pourquoi, dans les pages qui suivent, nous traiterons de l'évaluation de la situation de la communauté tamoule hindoue montréalaise telle que faite par nos répondants. Nous entendons ainsi les personnes interrogées dresser un bilan personnel de leurs interactions avec la société majoritaire et évaluer quel pourrait être l'avenir de la communauté au Québec. En effet un certain nombre de questions portaient sur les rapports individuels des répondants avec la société d'accueil, par exemple de nous indiquer ce qu'ils appréciaient le plus et le moins dans le fait de vivre au Québec, de même que de nous dire quelles étaient, d'après eux, les principales différences entre la culture tamoule et/ou sri-lankaise et la culture québécoise. Nous leur avons aussi demandé s'il était facile ou difficile d'être tamoul(e) et hindou(e) au Québec et, en terminant, nous les avons invités à nous faire part de leur vision de l'avenir de la communauté.

On a d'abord voulu savoir si leur emploi actuel ou si leurs études avaient un impact sur leur pratique religieuse. À part deux jeunes gens (F6, H4) qui sont au début de leur vie de couple,

à la veille de fonder une famille, et qui avouent trouver de moins en moins de temps pour se rendre au temple, la plupart des autres personnes interrogées affirment n'éprouver aucun conflit d'horaire. Sans surprise, les plus vieux (F1, H1, H5) ont répondu avoir suffisamment de temps libre. Ce sont les réponses des autres intervenants qui sont intéressantes en ce sens qu'elles démontrent une volonté déterminée de la part de chacun d'eux de trouver le temps nécessaire à leur pratique religieuse et ce, par une variété de solutions. Deux jeunes admettent qu'ils agençaient leur horaire de cours quand ils étaient aux études pour leur permettre de se rendre au temple (F2, H3). Deux autres disent travailler à leur compte (H2, F3) et organiser leur horaire en conséquence. Une femme (F5) partage avec son mari la responsabilité de leur petit commerce, ce qui les empêche de pouvoir se rendre au temple ensemble. Une dernière (F4) confie, toujours un peu surprise, que ses deux patrons sont juifs et que l'un d'eux, très religieux, s'est montré respectueux d'apprendre qu'elle était hindoue.

L'expérience la plus difficile à vivre dans ce domaine des conflits potentiels entre emploi et pratique religieuse au Québec a été rapportée par une répondante qui travaille comme technicienne dans un laboratoire de recherche en toxicologie où on étudie la nocivité potentielle de certaines nouvelles drogues, notamment au moyen de tests effectués sur des animaux. Notre répondante est animée d'une grande foi et sa pratique religieuse est fervente. Elle raconte qu'un jour, à la veille de débiter deux semaines de tests sur des singes, elle a subitement ressenti de violentes douleurs au dos, au point de devoir se déclarer malade. *Le matin, j'pouvais pas me lever du lit.* Au terme des deux semaines prévues pour les tests sur les animaux, la douleur est disparue comme par enchantement, dit-elle.

C'est venu et c'est reparti without any signs. Alors c'est là que je me suis dit : ok, le dieu a pas voulu que je travaille avec les singes. Tsé comme, vu que je prie aussi à Hanuman, il fallait pas que je fasse cette affaire-là. J'étais comme wow. Troisième semaine lorsque j'suis rentrée, j'tais allée voir le superviseur, j'ai dit r'garde: j'peux travailler, mais mets moi pas sur les études de singes. J'ai pris ça comme un message de dieu comme en disant : regarde, pour la vie spirituelle que tu mènes, c'est pas bien. J'ai dit ok, c'est ça le message que j'ai eu, alors je le respecte.(F2)

3.6.1 Du meilleur et du pire

Nous avons aussi demandé à nos participants d'identifier et de s'exprimer au sujet de ce qu'ils aiment le plus et le moins dans le fait de vivre au Québec. Leurs réponses méritent d'être notées. Au crédit du positif, huit personnes sur onze ont parlé de la liberté et de thèmes connexes tels les possibilités infinies, la diversité, l'accès à l'éducation, etc. Deux répondantes sont particulièrement reconnaissantes et remplies de gratitude envers leur terre d'accueil.

I survived, at least I can say that. I survived. Ah... Québec, it's bring me a good life [...].(F5) / I worship Canada. [...] Because I didn't think, when I came here, I thought I was a fish out of the sea. But [...] I am a fish in the sea now. I'm very happy, Canada is a nice place, it's like my mother, I worship Canada. I like Canada very much.(F1)

Dans la colonne du négatif, sans grande surprise, le climat, l'hiver et le froid arrivent en tête de liste et ont été mentionnés par tous les hommes, mais par seulement une femme, la plus âgée. Deux hommes (H1 et H4) disent aussi regretter d'être séparés de certains membres de leur famille qui sont toujours au Sri Lanka, tandis que du côté des femmes, quatre font plutôt mention d'expériences troublantes, de commentaires désobligeants, de discrimination et même d'expression de racisme sans toutefois donner d'exemples précis.

Il existe, par contre, un sujet sur lequel tous les intervenants sans exception se sont prononcés et sur lequel ils sont unanimes : les interactions hommes-femmes. Tous sont d'avis qu'il existe un monde de différences entre ce qui se vit et qui est acceptable au Sri Lanka et ce qui se passe ici, au Québec dans le domaine des relations entre les genres. *We are more religious, and we are... modest.(F1) / Chez nous, c'est vraiment assez strict.(H4) / Ceylon people are somewhat reserved, even now.(H5)* Au Sri Lanka, nous informe une répondante (F4), il n'y a jamais ou très peu d'interactions entre les femmes et les hommes en public. *But here, it's very very very common. If you don't have a male friend right here, they think something wrong with you. (rire).(F4)* Ce qui est permis et même banal ici est souvent impensable là-bas.

[Here] we are walking outside in a park or something, we are holding hands. But there, they don't do that. Even in private, they have a lot of distance between them.(F6) / They won't touch euh... male and female... even they won't sit by their

side also.(F1) / Aussi quand qu'on s'assoit... mettons dans l'autobus, y a des filles qui met les... les, les... les croisent les jambes... Ça, on... chez nous, [...] on peut pas ; il faut vraiment rester...(H4)

Ces réflexions sont importantes. Elles indiquent une sensibilité, elles font état d'une pudeur, et elles rendent compte d'un grand malaise. Entendons-nous bien : aucun de nos répondants n'a critiqué ou imaginé changer la société québécoise. Personne n'a formulé de souhait dans ce sens, ni déploré, ni demandé quoi que ce soit. Ils ont simplement fait part de leurs réactions, raconté ce qu'ils vivent. Nous croyons qu'il est important pour la majorité québécoise de prendre note du fait que certaines personnes qui se sont récemment ajoutées à notre communauté, peuvent être sensibles à certains comportements qui sont pour nous anodins et que, en conséquence, celles-ci auront besoin de temps pour s'en accommoder.

Qu'est-ce qui leur cause le plus grand choc ? Voir des gens s'embrasser en public. *No, no no. It's something weird, no kissing on the road... We don't like it. [...] I wouldn't accept. I mean I don't like it, I'm very uncomfortable.(rire)(F3)* Étrange tout de même qu'un geste jugé par la plupart des gens ici comme plaisant et sans conséquences puisse troubler certaines personnes si profondément. Déjà, en 1994, Brunger y faisait allusion dans son étude sur la communauté tamoule montréalaise : *They are concerned that the un-chaste lifestyle in Canada makes it difficult for Tamil women to maintain their purity.* (Brunger, 1994, 39) Deux répondants, et non parmi les plus âgés, nous ont raconté leur première expérience.

Canadian girls how they behave, and they kiss, and this and that. I came here and they do lip kiss, and hug, and they go... Oh! I'm so surprised! (rire) Why they are doing like that! (rire) Then my husband said there is no... but I wanted to look! (rire) I was shocked, I was so shocked [...]. You didn't expect that at all? No, never. I didn't see ever in my life like this, like them, I didn't even see. So first time I see, and they are put... Oh my god! Something goes wrong, what is this? And then I wanted to stay there, and I wanted to look...(F5) / C'était... je prenais autobus 160 [...]. Pis, bon, mon père [...] était avec nous autres. On est allés [...] pour avoir l'admission à l'éco, école secondaire Jeanne-Mance. [...] Pis moi j'ai vu, ee.. j'avais mes seize ans, pis j'ai vu une fille de... treize ans ou peut-être de quatorze ans, pis un garçon aussi... c'est la même âge que elle... commencer à embrasser (rires) entre eux autres. [...] J'étais comme... Wow ! C'est... un choc.(H4)

Ces confidences nous aident à mieux comprendre l'univers psychologique des Tamouls hindous originaires du Sri Lanka. Les plus vieux ont été élevés dans un cadre beaucoup plus strict où la pudeur était importante et où les interactions entre les genres étaient tenues au

minimum. Notons que ce n'est pas le cas pour les plus jeunes de la communauté, ceux et celles qui ont grandi ici, ni même pour les adultes qui sont au Québec depuis assez longtemps. Nous croyons voir là la démonstration que les mentalités changent et s'ajustent, que la tolérance s'étend et que cette communauté est en mesure de faire preuve d'adaptabilité.

3.6.2 Inquiétudes pour la seconde génération

Comment notre groupe témoin envisage-t-il l'avenir des Tamouls hindous à Montréal ? Nous avons choisi de distinguer, d'une part, leurs réflexions quant à l'ensemble de la communauté prise collectivement et, d'autre part, celles portant sur le cas spécifique et plus immédiat des jeunes. Débutons par ces derniers. Tous nos répondants moins un, soit dix personnes sur onze, ont fait part de leur inquiétude face aux jeunes et de leur pessimisme quant à l'avenir qui attend la prochaine génération. On fait valoir que les jeunes d'aujourd'hui ne connaissent pas leur culture ni leur religion (F5), et qu'ils manquent de caractère et de force morale (H1). Même la plus jeune intervenante du groupe sondé, elle-même à peine sortie de l'adolescence, trouve que les choses vont vite, et qu'elles ne changent pas nécessairement pour le mieux :

For me [...] when I was sixteen or twelve, I didn't think I should date guys, and sleep with guys at about twelve years old. I felt that was restricted. And my friends were the same thing. They didn't start going out until they were sixteen, seventeen, eighteen. And they had their boundaries. We don't do this. But nowadays, like the past couple of years, like five years I'd say, four years, I see girls running out wild.(F6)

Des conflits intergénérationnels sont mis au compte de la vie moderne et de l'absence d'encadrement. On fait valoir que les parents travaillent trop et qu'ils manquent aussi bien de temps que de ressources, et que la désaffection des jeunes s'étend également à la pratique religieuse à la maison et au temple. *Kids they don't want it [...] they don't want to come to temple.(F6) / [...] the Tamil school and the temple, they are forced to come here, and they are not happy.(F1)* Trois intervenants, parmi les plus âgés (F1, F5, H1), font valoir que la vie des enfants au Sri Lanka est beaucoup plus stricte, alors qu'ici ceux-ci bénéficient d'une trop grande liberté : *The parents [cannot] punish them properly. If the parents punish them, they have the right to call the police and then the police will come and they will support the*

children first. Instead of helping the parents.(H1) Mais une autre ajoute qu'on ne peut tout de même pas les forcer. À cet égard, des répondants ont fait mention que les relations parentales dans la culture d'origine, au Sri Lanka, étaient souvent différentes de celles qui ont cours ici.

In Sri Lanka, without question, without asking, no reservation, with no question asked, you have to follow what your parents say.(H1) / I talk to my father like a friend. If I was raised there, they want me to talk to my parents as they were some other people, with respect. Like I can't talk to them as friends and tell them my feelings. But in Canada I wasn't brought up like that. So when I talked to my father in front of my uncle, comme... "I want you to do that for me" or "I want you to get me that", they are like euh... "How do you talk you parents?"(F6)

Une seule intervenante n'a pas montré de réelle d'inquiétude quant aux jeunes. Et pour cause ! Encore jeune elle-même, elle vient tout juste de se marier et, dans son témoignage, elle a longuement raconté son adolescence difficile vécue il y a quelques années à Montréal. Sujette à des épisodes de discrimination sociale et, à l'occasion, victime de racisme et d'exclusion, elle a peu à peu délaissé sa religion et s'est mise à fréquenter l'école chrétienne du dimanche tout en se rendant souvent à l'oratoire Saint-Joseph. *Je me sentais à l'aise, ça me relaxait, alors j'allais là-bas.(F2)* À la suite d'une rencontre déterminante, elle s'est plongée dans l'exploration de ses racines. Graduellement des changements se sont opérés et elle s'est mise à tenter de convaincre ses parents de devenir végétariens alors que personne dans la famille ne l'avait jamais été jusqu'alors ! Aujourd'hui, elle est végétarienne à cent pour cent et sa pratique religieuse est riche et régulière. Dans le groupe de personnes que nous avons interrogées, elle est certainement une des plus dévotes. Le crédit de toute cette aventure, notre répondante l'accorde à ses parents : *Y z'étaient pas fermés, y z'étaient ouverts. On était libre de découvrir [...] et de vivre notre vie à notre façon.(F2)* Cette patience, cette tolérance, cette compréhension sont à rapprocher de celles d'un autre intervenant, un homme plus âgé, qui assure, un peu de la même façon, avoir laissé ses deux filles découvrir les autres religions quand elles aussi étaient adolescentes.

I gave freedom to my children. You won't believe it? One of my daughters, she has studied Christianity, the other daughter she has studied Arabic and Coran. And they read everything, they read Bhagavad-Gita, they finally said: "Daddy, this is the best religion, you gave us freedom, you gave us to choose whatever we want, this is the best religion and we will follow this".(rires) I am not joking!(H1)

C'est aussi ce que recommandait un autre intervenant dont le profil est similaire à celui de la répondante précédente. Du même âge qu'elle, il a aussi vécu son adolescence à Montréal et il est aujourd'hui une des personnes les plus actives au temple de Dollard-des-Ormeaux. Et il insiste : la responsabilité de la transmission, si lourde soit-elle, revient aux parents. Si les parents, dit-il, assurent à leurs enfants une bonne éducation, s'ils transmettent tradition et culture, alors... [...] *moi je pense pas que les enfants, y vont, y vont sauter, y vont changer complètement, je pense qu'ils vont essayer de.. de respecter à leurs parents.* (H2)

3.6.3 Collectivement l'avenir semble meilleur

Après avoir traité des individus, et plus spécifiquement des jeunes de la seconde génération, quel avenir nos répondants prévoient-ils pour la communauté tamoule à Montréal et au Québec ? S'adaptera-t-elle en douceur, s'accommodera-t-elle de tout au point de ne plus se reconnaître, ou voudra-t-elle plutôt se figer dans un conservatisme qui pourrait engendrer sa disparition ? Si l'on en croit la majorité des personnes interrogées et ce, dans une même proportion chez les femmes que chez les hommes, l'avenir de la communauté au Québec est assez bien assuré, à la fois dans ses dimensions culturelle et religieuse : *I think they will do better.* (H1) / *J'suis contente de comment ça s'en vient, pis j'aimerais que ça continue.* (F2) / *They have a big future.* (F5) / *D'après moi, ça va être gros.* (H2) / *Here I think it's high.* (F6) On nous dit que la communauté s'enrichit, que les conditions de vie de ses membres s'améliorent (H1), qu'actuellement certains quittent Toronto pour revenir à Montréal (H2), que la communauté grossit, comptant maintenant davantage d'individus et d'organisations, et qu'elle devient plus stable et qu'elle prend plus d'assurance (F2).

Cette vision optimiste n'est pas partagée par tous : ce sont les deux doyens qui sont les plus pessimistes : *Language and religion will go away. [...] I think the fourth generation they won't come to our temple. [...] We are taking so much risk at building a temple [...].* (F1). Son collègue masculin est plus nuancé : *They should do well, to some extent.* (H5) Mais il enchaîne presque aussitôt : *So that will have a natural death in course of time, little by little, in another 50 or 60 years of time[...].* (H5) Tous deux prévoient que les jeunes, en s'intégrant de plus en plus à la société québécoise, vont se désintéresser de leur culture d'origine.

Toutefois ni un ni l'autre ne leur en fait reproche : *We cannot blame them.*(F1) Et elle répétera cinq fois en moins d'une minute : *We cannot blame them.*

C'est sur le plan linguistique que les inquiétudes sont les plus vives. Au niveau de la religion, on est plus optimiste : *This [...] religion will survive forever because it has survived so many thousands of years.*(F3) Mais comment peut-on croire que cette foi en l'avenir se réalisera ? Nos deux doyens sont assurément mieux placés pour mesurer déjà toute la distance qui s'est déjà installée entre la vie religieuse ici et celle en pays d'origine. Tout un monde de différences sépare en effet le Québec et le Sri Lanka. Comment peut-on croire qu'à partir des modèles actuellement sous leurs yeux, avec une pratique religieuse si peu élaborée, les jeunes tamouls hindous puissent éventuellement se découvrir un enthousiasme pour leurs racines ? La plus jeune de nos informatrices résume bien le dilemme :

People who [are] born there and raised here, we don't live like Sri Lankans totally, and we don't live like Québécois. We have a clash culture. You know? We take some of them [...] and we leave some we don't want. We get to choose what we want to be.(F6)

Pourtant, dans une large majorité, nos répondants sont d'avis que les circonstances sont favorables au développement de la communauté à Montréal et que les conditions s'améliorent constamment. Reste à la jeune génération de montrer son intérêt pour conserver vivantes sa langue et sa culture. Plusieurs sont d'avis que tout dépendra ultimement des parents... et des jeunes eux-mêmes.

I think it all depends on the family and the parents. How they emphasize, and how they expose to these kids. If they don't, I'm sure that it would go down. [...] [the kids] they have to step forward to learn.(F4) / *[Si] ils suivent comme moi la religion, la culture, ils trouvent ça important, ben c'est sûr que ils vont avoir un bon mode de vie.*(H3)

On rejoint donc les préoccupations qui avaient été soulevées plus haut quant à la transmission, aux jeunes de la seconde génération, de l'identité à la fois religieuse, ethnique et linguistique de leurs parents.

Pour terminer sur l'avenir, et toujours en lien avec l'intégration de la communauté à la société québécoise, voici un témoignage savoureux qui mérite d'être rapporté ici. Un de nos répondants avait seize ans quand il est arrivé à Montréal et, comme c'était au début de l'été,

l'école était fermée. Son père, soucieux que ses deux fils apprennent le français le plus rapidement possible, les a envoyés au centre d'achats du coin.

Il m'a forcé, mon frère et moi : « Tu vas aller parler avec les personnes âgées qui... qui s'assoient sur les bancs dans les centres d'achat ». Même si je ne connais pas ces personnes. Mais ils sont tellement gentils, ces personnes âgées. [...] Moi, j'ai adoré ces personnes âgées. J'ai comparé ça comme mes grands-parents. Parce que je m'ennuyais beaucoup de mes grands-parents. [...] mon frère il m'a dit : « Pourquoi mon père, il... force de faire ça ». [...] J'ai dit à mon frère : « Écoutez. Mon père, il nous a forcés de faire ça. Là on voit le... le résultat ». Maintenant je peux trouver un emploi ou... faire quelque chose. Je peux aller communiquer. Parce qu'on est au Québec, alors il faut apprendre la langue française. (H4)

3.6.4 Est-il facile d'être hindou au Québec ?

Dans le cours des entrevues, nous avons posé à nos répondants une question qui n'apparaissait pas au questionnaire général du GRIMER. Nous leur avons demandé, en se basant sur leur expérience, s'il était facile ou non d'être hindou au Québec, difficile ou non d'être tamoul dans la communauté québécoise. La question ne visait pas à entrer indiscrètement dans la vie personnelle des gens et, en conséquence, aucune sous-question n'a été posée par les intervieweurs et aucune réponse n'a été relancée ni approfondie. Toutefois les réponses obtenues sont intéressantes et, encore une fois, elles sont diversifiées : on passe du positif au négatif en passant par l'entre-deux : *I can't say it's too hard, and I can't say it's too easy. (F4)* On comprend que chaque individu a vécu et continue de vivre, une expérience différente.

Première constatation, ce sont les répondants les plus âgés, hommes et femmes, qui sont les plus positifs : *I can't say that it is difficult. (H5)* / *Yes, it's easy to live here. It's not hard. (F1)* / *It's easy. (F5)* / *Yeah, that's one of the reasons I love Montréal, you know. (F3)* Deuxièmement, plus de femmes que d'hommes sont d'avis qu'il n'est pas difficile d'être tamoul au Québec : *[...] cause all the facilities, all the help, all the community, it's easy. (F6).* Deux répondantes se réjouissent aussi d'être hindoues : *To be Hindu it's easy. I feel lucky to be a Hindu. And it's easy, you just...there is not lot rules either, you know. (F6)* / *It's easy,*

[...] you are Hindu, you don't have to spend more money. You just have to bring one photo, and do a puja, five minutes, morning and evening, that's it. It's not hard to do that.(F5)

Tout le monde n'est toutefois pas de cet avis, bien sûr. Deux répondants font référence au climat et à un ensemble de facteurs liés à la vie d'ici : *Due to the weather, due to the... lifestyle we have here, [...] due to the work, schools, [...] to follow every single aspect, it's a little hard. [...] so you really can't follow everything.*(F4) Vouloir s'adapter et s'intégrer, se conformer aux normes québécoises, peut aussi entraîner des conséquences malheureuses : *Comme ma femme aussi, quand qu'elle est arrivée ici, elle avait les cheveux longs, pis quand elle est arrivée, elle a coupé ses cheveux. Elle, elle a vu ça. Ee... mais moi, mais moi, honnêtement, j'aimais ma femme que elle portait des cheveux longs (rire).*(H4)

Deuxième observation, les répondants aux entrevues menées en français ont été plus négatifs que les répondants anglophones. Voici quelques échanges : Difficile d'être hindou ? *C'était difficile, mais c'est plus difficile maintenant.* Et d'être tamoul ? *C'est la même réponse.*(F2) / Facile ? *Selon mon expérience, non.*(H3) / Difficile ? *Ee.. d'après moi, oui.*(H2) De leur côté, la majorité des répondants anglophones ont répondu qu'il était plutôt facile d'être tamoul et hindou au Québec, ou encore que les choses s'améliorent. *[...] when I came here, it was a bit difficult.[...] And now I am used. Yes, it's easy to live here. It's not hard.*(F1) / *[...] easy, cause all the facilities, all the help, all the community, it's easy.*(F6) Simple coïncidence ou phénomène symptomatique d'autre chose ? Chose certaine, ceci mériterait d'être fouillé davantage.

Rappelons enfin que quatre informateurs ont confié avoir été victimes de commentaires discriminatoires ou de comportement raciste. Ce n'est pas rien : on parle de plus du tiers de nos répondants. Pourtant, dans l'ensemble, les réponses recueillies donnent l'image de gens qui sont heureux de vivre ici et qui se sentent de plus en plus appartenir à la communauté québécoise.

Voici d'ailleurs un commentaire éloquent d'une participante qui a été éveillée à la vie religieuse en Inde et qui trouve que la vie ici est trop matérialiste : *Je veux avoir une vie de samsara, voulant dire de famille, mais sauf que j'veux donner plus d'importance à la vie religieuse [...]. J'veux pas faire la vie ici : tu travailles, tu cours, tu travailles, c'est tout ce*

que tu fais dans la vie. C'est pour ça que je veux retourner [...] en Inde. Mais quelques minutes plus tard, elle ajoute : Chaque fois que je m'en vas en Inde, je compte pas combien que je manque Montréal. (F2)

3.7 CONCLUSION

Au cours de ce troisième chapitre, nous avons donné la parole à un groupe de personnes qui se sont exprimées tour à tour sur une foule de sujets. Nous les avons d'abord entendus s'auto-identifier au plan religieux et ethnique puis raconter, certains avec émotion, les souvenirs liés à leurs premières expériences religieuses. Ils ont ensuite exposé, parfois avec candeur et souvent en détail, leur pratique religieuse dans leur nouveau pays d'adoption. Ils nous ont ouvert une fenêtre sur leur vie familiale pour faire voir la place qu'occupe le religieux dans leur univers domestique. Puis nous les avons suivis dans leur fréquentation de divers lieux de culte de la région métropolitaine. Enfin, l'exercice s'est terminé sur leur vision de l'avenir de leur communauté au Québec, particulièrement quant à leur langue et à leur religion.

En plaçant en parallèle leurs témoignages à propos de leur pratique religieuse d'antan et celle de maintenant, il est vite devenu évident que, malgré leur impression générale à l'effet que rien n'avait changé, dans les faits, plusieurs transformations s'étaient opérées, les plus nettes étant de type vestimentaire ou alimentaire. Comment expliquer ces transformations ? Nous ne croyons pas qu'elles sont toutes à mettre au compte du déracinement et du déplacement dans l'espace, du Sri Lanka au Canada. À notre avis, l'émigration et la transplantation n'expliquent pas tout. Nous croyons que certains changements sont dûs au temps, plus précisément au passage du temps simplement. Rappelons qu'entre dix et vingt ans se sont écoulés entre l'enregistrement des entrevues et les derniers souvenirs religieux de nos informateurs dans leur pays d'origine. La personne qui a quitté le Sri Lanka à l'âge de quarante-cinq ans en a aujourd'hui soixante-cinq, et notre répondant de vingt-cinq ans avait seulement douze ans à l'époque de son départ en exil. Il est donc raisonnable de croire que, même sans avoir changé de pays, un certain nombre de changements se seraient produits de toute façon dans leur rapport au religieux.

Malgré cela, la plupart de nos répondants entretiennent une pratique religieuse encore très active, certains d'entre eux plus qu'avant. Deuxièmement, tous sans exception espèrent que leurs enfants pourront avoir accès au riche patrimoine religieux qui est le leur. Est-ce bien étonnant ? Est-il étonnant que le religieux occupe une place si importante chez ces gens qui ont connu le tourbillon des déracinements brutaux et des installations provisoires ? Est-il vraiment surprenant que ceux-ci, qui semblent balancer entre diverses identités nationales, soient séduits par la stabilité que peut représenter à leurs yeux la pérennité de rituels millénaires ou la répétition des mêmes gestes et des mêmes prières que leurs ancêtres accomplissaient déjà il y a des dizaines de siècles ? Pour leurs enfants cependant, la donne n'est pas la même. La plupart de ces derniers ont grandi ici, dans un milieu passablement moins turbulent et beaucoup plus matérialiste. Les parents ont-ils raison d'être inquiets quant à la transmission de leur identité religieuse ?

CONCLUSION

Les Tamouls sri-lankais ont aujourd'hui un réel problème identitaire. Pendant des siècles, la majorité d'entre eux pouvaient s'identifier au *tamilakam*, littéralement la « maison tamoule », c'est-à-dire la grande nation tamoule qui, au début du dernier millénaire, s'étendait de la Mer d'Arabie au Sud-Est Asiatique. Même au plus fort de la domination britannique sur ces vastes territoires, les Tamouls circulaient relativement facilement d'une colonie à l'autre en qualité de fonctionnaires, d'administrateurs, de marchands ou de simples travailleurs agricoles. Toutefois, suite à l'indépendance de l'Inde en 1947 et à celle du Sri Lanka, l'année suivante, les choses ont bien changé. Les deux communautés tamoules du sud de l'Inde et du nord du Sri Lanka sont aujourd'hui isolées dos à dos, toutes deux minoritaires dans leur pays respectif, face à deux majorités différentes.

Aujourd'hui, la moitié des Tamouls sri-lankais ont été déplacés par la guerre. Pour eux l'expression *tamilakam* n'est plus liée à un territoire physique, au Sri Lanka ou en Inde du Sud, mais elle fait plutôt référence à un concept à la fois culturel et religieux qui regroupe tous les lieux de la planète où se sont installées et où s'épanouissent désormais des communautés tamoules.

Depuis quelques années, quelques-uns d'entre eux sont venus s'installer à Montréal. Ils constituent la première génération de Tamouls sri-lankais à avoir immigré ici, les fils et les filles d'un pays fort différent du nôtre, les héritiers d'une culture millénaire qui a peu à voir avec celle de la société québécoise. Il est raisonnable de croire que la motivation d'un réfugié à s'insérer dans la société d'accueil n'est pas la même que celle d'un immigrant, ce dernier, on le suppose, ayant choisi sa nouvelle vie, tandis que le réfugié peut légitimement ne pas vouloir trop s'investir dans son nouveau milieu d'adoption, croyant qu'il pourra, plus tôt que tard, rentrer chez lui pour retrouver sa vie et son univers familial. Mais le temps

passé et les réfugiés d'hier sont devenus aujourd'hui des citoyens canadiens à part entière. Leur présent est désormais bien ancré ici et l'avenir de leurs enfants aussi. Et voilà que ceux qui sont nés là-bas cherchent maintenant à transmettre à ceux qui sont nés ici le maximum d'éléments de leur patrimoine linguistique, culturel et religieux.

Toutefois le style de vie québécois est, dans bien des cas, fort éloigné de celui du Sri Lanka. En plus de la langue, du climat et de l'économie, bien d'autres choses encore sont différentes. Au cours du dernier demi-siècle, nous avons assisté, au Québec, à la disparition du modèle de la famille traditionnelle au profit de l'émancipation de chacun de ses membres. De nos jours, ce sont les droits individuels qui l'emportent sur ceux de la collectivité. La continuité et la descendance semblent importer moins que la satisfaction immédiate des besoins personnels. Ce sont là des valeurs qui vont à l'encontre de celles traditionnellement prônées par la communauté tamoule hindoue sri-lankaise. Dans un tel contexte, celle-ci réussira-t-elle son pari de prendre racine en terre québécoise ? Parmi toutes les pièces de ce précieux héritage, lesquelles seront retenues par les membres de la prochaine génération ? À terme, dans quinze ou vingt ans, qu'advient-il de ces Tamouls hindous à Montréal ? Parleront-ils encore tamoul ? Seront-ils encore saivites ?

Cette communauté n'a pas fait l'objet de beaucoup d'études jusqu'à maintenant, et ses membres se sont généralement faits discrets. Pour notre part, nous avons été au devant d'eux pour les rencontrer et partager avec eux plusieurs heures dans leurs lieux de culte. Nous les avons observés et nous les avons écoutés. Nous avons été attentif à leurs propos, particulièrement ceux en lien avec leur pratique religieuse et leurs valeurs morales. Rappelons que le présent mémoire est sans doute une des premières études à être consacrées à la communauté tamoule hindoue d'origine sri-lankaise à Montréal. Notre objectif était de dégager l'essentiel de ce qui constitue à leurs yeux leur identité au plan religieux et de repérer, parmi les éléments qui composent celle-ci, ceux qu'ils privilégient dans leur exercice de transmission à la prochaine génération.

Première observation, bien que nos répondants soient très attachés à leur ethnicité, il semble que ceux-ci se reconnaissent plus facilement par le religieux. Leur identité religieuse est plus nette. Si quelques-uns sont aujourd'hui moins rigoureux dans leur observance de certains

rituels ou dans leur manière de les effectuer, d'autres à l'inverse ont reconnu être devenus plus religieux qu'ils l'étaient autrefois. Par ailleurs, la pratique religieuse de nos répondants ne semble pas avoir constitué un frein à leur intégration à la société québécoise. Les expériences négatives qui ont été rapportées semblent avoir été davantage en lien avec la couleur de la peau ou avec la langue. Il ne semble pas qu'il soit difficile d'être hindou au Québec. Plusieurs répondants ont fait valoir qu'ils ont trouvé ici, ou qu'ils ont pu y créer assez facilement, les conditions nécessaires à la pratique de leur culte. De plus, la communauté s'est déjà investie dans la construction de quatre temples dans la région. On peut voir là, croyons-nous, une marque de leur confiance en l'avenir de la tradition saivite à Montréal, une ville qui, par ailleurs, plaît à plusieurs.

Deuxièmement, il est clair que nos répondants ont su ajuster leur pratique religieuse à leur nouvel environnement. D'adhérents d'office à une tradition très codifiée au Sri Lanka, ils sont désormais passés à la libre pratique d'un culte qu'ils apprennent peu à peu à découvrir et à adapter, sur une base personnelle, à leurs nouvelles conditions de vie. Que ce soit en termes des contraintes d'horaire ou d'emploi, du port de certains vêtements ou de règles d'alimentation, la majorité des personnes interrogées ont démontré avoir fait preuve de souplesse. C'est la démonstration, croyons-nous, que cette communauté est capable d'adaptabilité. Par contre, si les mentalités peuvent changer et s'ajuster à bien des égards, il existe tout de même certaines valeurs sur lesquelles les Tamouls ne semblent pas vouloir céder trop rapidement. On pense tout particulièrement à la pudeur en public et à la fidélité conjugale qui furent mentionnées par presque tous nos répondants.

Troisièmement, ceux-ci sont inquiets face à l'avenir et, en particulier, quant à la seconde génération. La majorité de nos répondants constatent à regret que l'usage du tamoul recule déjà au sein de leur communauté et ils rêvent de pouvoir transmettre à leurs jeunes, à défaut d'un riche héritage linguistique, un certain nombre de valeurs religieuses, au nombre desquelles ils ont identifié l'amour de Dieu, le respect de soi et d'autrui, et la responsabilité personnelle dans la conduite de sa vie. Toutefois, et c'est là un autre exemple de transformation, ils ont l'intention d'être moins directifs et autoritaires envers leurs enfants que leurs parents l'ont été envers eux durant leur enfance au Sri Lanka. Cette tolérance irait,

semble-t-il, jusqu'à permettre des unions mixtes au plan conjugal, mais en espérant que la religion du couple demeure tout de même l'hindouisme.

Par ailleurs, après analyse, il appert que, contrairement aux craintes des répondants les plus âgés, les jeunes de la communauté sont plus religieux qu'il n'y paraît à première vue. Une majorité d'entre eux sont de plus en plus religieux et tous le sont plus que leurs parents. Ceci apparaît plus clairement encore quand on étudie plus particulièrement le cas des quatre répondants qui sont arrivés au Canada avant leur adolescence, c'est-à-dire alors qu'ils avaient entre cinq et neuf ans. Ces enfants ont étudié et grandi à Montréal et, maintenant devenus adultes et jeunes mariés pour la plupart, ils sont parmi ceux dont la vie religieuse est la plus active. Certains avaient délaissé la pratique ou ils s'étaient intéressés à d'autres religions et ils sont par la suite revenus à l'hindouisme. Deux d'entre eux sont désormais totalement végétariens alors que leurs parents ne l'ont jamais été et ils ne le sont toujours pas. Ajoutons le fils adolescent d'une autre répondante qui serait, aux dires de sa mère, plus religieux qu'elle et plus strict dans son régime végétarien. Nous croyons voir là la démonstration que la transmission de l'identité religieuse à l'intérieur de la communauté est commencée et qu'elle a déjà enregistré certains succès.

Dernier élément, nous croyons que les temples, comme celui de Dollard-des-Ormeaux, sont appelés à jouer un rôle de plus en plus important, au cours des prochaines années, dans cet exercice de transmission. Déjà, en prenant place dans l'espace public, le temple apporte beaucoup de fierté à la communauté en démontrant aux yeux de la société québécoise qu'elle s'est investie ici pour rester et que, bien que peu nombreuse, elle est capable de réaliser de grandes choses.

Outre de développer et d'entretenir le sentiment d'appartenance au sein de la communauté, le temple agit aussi à double titre. D'une part, il conforte les plus âgés nés au Sri Lanka en leur offrant un cadre familial où ils peuvent poursuivre l'exercice de leurs traditions. En même temps, il permet aux jeunes qui sont nés ici de découvrir, au travers de cérémonies, de fêtes et de rituels, de multiples aspects de leur culture ancestrale et de s'identifier toujours plus à cette pratique religieuse millénaire. Ceci est particulièrement important pour ces jeunes qui sont aux prises avec une reconstruction identitaire difficile à négocier entre la culture

québécoise contemporaine et les éléments culturels à conserver d'un pays d'origine où ils ne retourneront peut-être jamais.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

MONOGRAPHS

- Abeysekara, Ananda. 2002. *Colors of the Robe. Religion, Identity and Difference*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 271 p.
- Arasaratnam, Sinnappah. 1994. «Sri Lanka's Tamils: Under Colonial Rule». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 28-53. Boulder: Westview Press.
- Arooran, K. Nambi. 1980. *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905-1944*. Madurai: Koodal Publishers, 300 p.
- Aruliah, Arul S. 1995. «The Sri Lankan Tamil Community». In *Safe Haven: The Refugee Experience of Five Families*, sous la dir. de Elizabeth McLuhan. Toronto: Multicultural History Society of Ontario, 228 p.
- Arunachalam, Sir Ponnambalam. 1981 [1937]. «The Worship of Muruka or Skanda (The Kataragama God)». Chap. in *Studies and Translations, Philosophical and Religious*, p. 109-133. Colombo: Department of Hindu Affairs, Ministry of Regional Development, 305 p.
- Banerjee, Sikata et Harold Coward. 2005. «Hindus in Canada: Negotiating Identity in a 'Different' Homeland». In *Religion and Ethnicity*, sous la dir. de Paul Bramadat & David Seljak, p. 30-51. Toronto: Pearson Longman.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little, Brown and Company, 153 p.
- _____. 1995 [1969]. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Introduction de l'ouvrage *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Trad. de l'anglais par J. Bardolph, P. Poutignat, J. Streiff-Fenart. In *Théories de l'ethnicité*, de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart. Coll. «Le Sociologue». Paris: Presses universitaires de France, 270 p.

- Bastenier, Albert. 1986. « La question de l'identité : genèse des représentations et révision des paradigmes ». In *Générations issues de l'immigration. « Mémoires et Devenirs »*, sous la dir. de Georges Abou-Sada et Hélène Milet, p. 79-90. Coll. « Migrations plurielles ». Paris: Arcantère Éditions.
- _____. 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ». Paris: Presses universitaires de France, 346 p.
- Beyer, Peter. 2006a. *Religions in Global Society*. London and New York: Routledge, 323 p.
- Bose, Sumantra. 1994. *States, Nations, Sovereignty. Sri Lanka, India and the Tamil Eelam Mouvement*. New Delhi: Sage Publications, 236 p.
- Bramadat, Paul and David Seljak. 2005. *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto: Pearson Longman, 252p.
- Breton, Raymond. 2005. *Ethnic Relations in Canada. Institutional Dynamics*. Edited and with an introduction by Jeffrey G. Reitz. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 398 p.
- Brunner, Hélène. 1999. « Le Parathanityapujavidhi. Règle pour le culte quotidien dans un temple ». Introduction, traduction partielle et notes par l'auteur. Paru comme « Supplément » in *Rites et fêtes*. T. 3 de *Tiruvannamalai. Un lieu saint sivaïte du Sud de l'Inde*, sous la dir. de Françoise L'Hernault et Marie-Louise Reiniche, pages 261-340. Paris: Publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- Chatterjee, Asim Kumar. 1970. *The Cult of Skanda-Karttikeya in Ancient India*. Calcutta: Punthi Pustak, 167 p.
- Clothey, Fred W. 1978. *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. Coll. « Religion and Society » no 6. The Hague: Mouton, 252 p.
- _____. 1983. *Rhythm and Intent (Ritual Studies from South India)*. Madras: Blackie & son, 200 p.
- _____. 2006. *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. Columbia: University of South Carolina Press, 249 p.
- Coomarasamy, Sudha et Safia Shire. 1988. *Somalian and Tamil Refugee Women in Montreal: Twenty case studies*. Montréal: McGill University, Nursing-Social Work Library, 81 p.
- Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press, 320 p.

- _____. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press, 252 p.
- Eliade, Mircea. 1978. « Architecture sacrée et symbolisme ». In *Mircea Eliade*, sous la dir. de Constantin Tacou avec la collaboration de Georges Banu et Marie-France Ionesco, p. 141-156. Paris: Cahiers de l'Herne.
- Ember, Melvin, Carol R. Ember et Ian Skoggard, ed. 2004. *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2 vol., 1242 p.
- Harshananda, Swami. 1986. *Les divinités hindoues et leurs demeures*. Coll. « Mystiques et religions ». Paris: Dervy-Livres, 251 p.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 1994. « Tamils and the Meaning of History ». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 54-83. Boulder: Westview Press.
- _____. 1994. « The 'Groups' and the Rise of Militant Secessionism ». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 169-207. Boulder: Westview Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Coll. « Sciences humaines et religions ». Paris: Les Éditions du Cerf, 273 p.
- _____. 1997a. « Renouveaux religieux et nationalismes : la double dérégulation ». In *Sociologie des nationalismes*, sous la dir. de Pierre Birnbaum, p. 163-185. Collection « Sociologies ». Paris: PUF, 462 p.
- Hudson, D. Dennis. 1992. « Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance Among the Tamils ». In *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages*, sous la dir. de Kenneth W. Jones, p. 27-51. SUNY Series in Religious Studies. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1995. « How to Worship at Siva's Temple ». In *Religions of India in Practice*, sous la dir. de Donald S. Lopez, Jr., p. 304-320. Princeton Readings in religions. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1996. « Winning Souls for Siva. Arumuga Navalar's Transmission of the Saiva Religion ». In *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams. New York: Columbia University Press.
- Hulugalle, H.A.J. 1999. *Ceylon of the early travelers*. 4^e édition. Colombo: Arjuna Hulugalle Dictionaries, 187 p.

- Irschick, Eugene F. 1969. *Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 414 p.
- Julia, Jean-Marie. 1985. *Le génocide des Tamouls à Sri Lanka*. Paris: Theroomyasamonthar, 127 p.
- Juteau, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Coll. « Trajectoires sociales ». Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- Knox, Robert. 1911 [1681]. *An Historical Relation of the Island of Ceylon, in the East-Indies [...]*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 460 p.
- Labelle, Micheline *et al.* 1993. *Ethnicité et nationalismes : nouveaux regards*. Cahiers de recherche sociologique, no 20. Montréal: UQÀM, Département de sociologie, 253 p.
- Labelle, Micheline, François Rocher et Ann-Marie Field, éditeurs. 2004. *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 223 p.
- Manogaran, Chelvadurai and Bryan Pfaffenberger, ed. 1994. *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*. Boulder: Westview Press, 247 p.
- Manogaran, Chelvadurai. 1987. *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka*. Honolulu: University of Hawaii Press, 232 p.
- _____. 1994. «Colonization as Politics: Political Use of Space in Sri Lanka's Ethnic Conflict». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 84-125. Boulder: Westview Press.
- Martiniello, Marco. 1995. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Coll. « Que sais-je ? », no 2997. Paris: PUF, 127 p.
- Massenzio, Marcello. 1999 [1994]. *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Trad. de l'italien par Federica Giardini et Valérie Giardini. Coll. « Cahiers de l'homme ». Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 183 p.
- McDowell, Christopher. 2004. «Asylum Diaspora: Tamils in Switzerland». In *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember et Ian Skoggard, vol. 1, p. 534-543. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- McGilvray, Dennis B. 1998. *Symbolic Heat. Gender, Health & Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*. Ahmedabad: Mapin Publishing Pvt Ltd, 72 p.

- Ménard, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion. À l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*. Montréal: Liber, 230 p.
- Meyer, Éric. 2001a. « Des usages de l'histoire et de la linguistique dans le débat sur les identités au Sri Lanka », p. 91-123 in *La question identitaire en Asie du Sud*. Études réunies par J.-L. Racine. Coll. « Purusartha ». Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 405 p.
- _____. 2001b. *Sri Lanka. Entre particularismes et mondialisation*. Coll. « Asie Plurielle ». Paris: La Documentation française, 181 p.
- _____. 2006 [2003]. *Sri Lanka. Biography of an Island. Between Local & Global*. Rev. edition. Translation from the French by Kristie Segond-Baldwin. Dehiwala: Viator Publications (Pvt) Ltd, 238 p.
- Mol, Hans. 1976. *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*. Oxford: Basil Blackwell, 326 p.
- Nadaraja, Tambyah. 1993. *The Cult of Siva with special reference to the dances of Siva*. Colombo: Sri Ponnambalavanesvara Devasthanam, 155 p.
- Obeyesekere, Gananath. 1984 [1981]. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 217 p.
- Paul, Lionel. 1997. *La question tamoule à Sri Lanka 1977-1994*. Paris: Éditions L'Harmattan, 271 p.
- Pfaffenberger, Bryan. 1994. «Introduction: The Sri Lankan Tamils» and «The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 Temple Entry Crisis in Sri Lanka». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 1-27 et 143-168. Boulder: Westview Press.
- Pliny. 1961 [1942]. *Natural History*, Vol. II, Libri III-VII. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 663 p.
- Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Coll. « Le Sociologue ». Paris: PUF, 270 p.
- Purkayastha, Bandana. 2005. *Negotiating Ethnicity. Second-Generation South Asian Americans Traverse a Transnational World*. New Jersey: Rutgers University Press, 220 p.
- Rajagopal, Arvind. 2004. «Hindu Diaspora in the United States». In *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember et Ian Skoggard, vol. 1, p. 445-454. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- Ram, Mohan. 1989. *Sri Lanka. The Fractured Island*. New Delhi: Penguin Books, 158 p.
- Rana, S.S. 1995. *A Study of Skanda Cult*, 1st ed. Delhi: Nag Publishers, 180 p.
- Rangaswamy, Padma. 2004. «South Asian Diaspora». In *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember et Ian Skoggard, vol. 1, p. 285-296. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Rao, Ramachandra. 1979. *The Indian Temple. It's Meaning*. Ghandinagar, Bangalore: IBH Prakashana, 151 p.
- Rukmani, T.S. 1999. *Hindu Diaspora. Global Perspectives*. Montréal: Concordia University, Chair in Hindu Studies, 473 p.
- Schnapper, Dominique. 1993a. « Ethnies et nations ». In *Ethnicité et nationalismes : nouveaux regards*, sous la dir. de Micheline Labelle, p. 157-167. « Cahiers de recherche sociologique », no 20. Montréal: UQAM, Département de sociologie.
- Sekhar, Radhika. 1999. «Authenticity by Accident: Organizing, decision making and the construction of a Diasporic Hindu temple in the Nation's Capital». In *Hindu Diaspora. Global Perspectives*, sous la dir. de T.S. Rukmani, p. 307-328. Montréal: Concordia University, Chair in Hindu Studies.
- Shastri, Amita. 1994. «The Material Basis for Separatism: The Tamil Eelam Movement in Sri Lanka». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 208-235. Boulder: Westview Press.
- Sriskandarajah, Dhananjayan. 2004. «Tamil Diaspora Politics». In *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember et Ian Skoggard, vol. 1, p. 493-501. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Still, John. 1999 [1930]. *The Jungle Tide*. New Delhi: Asian Educational Services, 245 p.
- Subramuniaswami, Sivaya. 1990. *Dancing with Siva. A Hindu Catechism*. Hawaii: Himalayan Academy, 238 p.
- Sutlive, Vinson. 2004. «Identity Rituals». In *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. New York: Routledge, 487 p.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 198 p.
- _____. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 203 p.

- Tattwananda, Swami. 1984. *Vaisnava Sects, Saiva Sects, Mother Worship*. Calcutta: Firma KLM Private Ltd, 121 p.
- Turner, Harold W. 1979. *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Coll. « Religion and Society ». The Hague: Mouton Publishers, 404 p.
- Trawick, Margaret. 1990. *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press, 299 p.
- Vauchez, André. 2000. « Introduction ». In *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Collection de l'École française de Rome, no 273. Rome: École française de Rome.
- Wickramasinghe, Nira. 2006. *Sri Lanka in the Modern Age. A History of Contested Identities*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 360 p.
- Williams, Raymond Brady. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan. New Threads in the American Tapestry*. New York: Cambridge University Press, 336 p.
- Wilson, A. Jeyaratnam and Chelvadurai Manogaran. 1994. «Afterword: The Future of Sinhala-Tamil Relations». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 236-241. Boulder: Westview Press.
- Wilson, A. Jeyaratnam. 1988. *The Break-up of Sri Lanka : The Sinhalese-Tamil Conflict*. Honolulu : University of Hawaii Press, 240 p.
- _____. 1994. «The Colombo Man, the Jaffna Man, and the Batticaloa Man: Regional Identities and the Rise of the Federal Party». In *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger, p. 126-142. Boulder: Westview Press.
- Yalman, Nur. 1997. «On Royalty, Caste and Temples in Sri Lanka and South India». In *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H. L. Seneviratne, p. 136-146. Delhi: Oxford University Press.
- Zvelebil, Kamil. 1991. *Tamil Traditions on Subrahmanya-Murugan*. Madras, India: Institute of Asian Studies, 125 p.

ARTICLES

- Bastenier, Albert. 1998. « L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrés marocains en Belgique ». *Social Compass*, vol. 45, no 2, p. 195-218.

- Bhardwaj, Surinder M. 1996. Compte-rendu de *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, de Chelvadurai Manogaran et Bryan Pfaffenberger (Honolulu, University of Hawaii Press, 1987). *Geographical Review*, vol. 86, no 1, p. 150-152.
- Clothey, Fred W. 1972. «Pilgrimage Centers in the Tamil Cultus of Murukan». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 40, no 1, p. 79-95.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. 1994. « Du bon usage de l'ethnicité ». *Le Monde diplomatique*. Consulté sur Internet la dernière fois 2007-07-09 : <www.monde-diplomatique.fr/1994/07/COQUERY_VIDROVITCH/ 583.html>.
- Cohen, Anthony P. 1993. «Culture as Identity: An Anthropologist's View». *New Literary History*, vol. 24, no 1, Culture and Everyday Life, p. 195-209.
- David, Kenneth. 1973. «Until Marriage Do Us Part: A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsman». *Man*, New Series, vol. 8, no 4, p. 521-535.
- Gans, Herbert J. 1994. «Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no 4, p. 577-592.
- Hanf, Theodor. 1994. «The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism». *Social Compass*, vol. 41, 1, p. 9-20.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997b. « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche ». *Social Compass*, vol. 44, no 1, p. 131-143.
- _____. 1998. «The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. An Analytical Essay on the Trajectories of Identification». *International Sociology*, vol. 12, no 2, p. 213-228.
- Hiatt, Lester R. 1973. «The Pattini Cult of Ceylon: a Tamil Perspective». *Social Compass*, vol. 20, 2, p. 231-249.
- Hiltebeitel, Alf. 1991. «Of Camphor and Coconuts». *Wilson Quarterly*, vol. 15, Edition 3, p. 26-28.
- Hyndman, Jennifer. 2003. «Aid, conflict and migration: the Canada-Sri Lanka connection». *The Canadian Geographer*, vol. 47, no 3, p. 251-268.
- Kelly, Philip. 2003. «Canadian-Asian Transnationalism». *The Canadian Geographer*, vol. 47, no 3, p. 209-218.
- Lambert, Yves. 1991. « La Tour de Babel des définitions de la religion ». *Social Compass*, vol. 38, no 1, p. 73-85.

- McGilvray, Dennis B. 1983. «Paraiyar Drummers of Sri Lanka: Consensus and Constraint in an Untouchable Caste». *American Ethnologist*, vol. 10, no 1, p. 97-115.
- _____. 1988. «Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka». *Ethos*, vol. 16, no 2, p. 99-127.
- Meintel, Deirdre. 1992. « L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée ». *Sociologie et sociétés*, vol. 24, no 2, p. 73-89.
- Nagel, Joane. 1994. «Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture». *Social Problems*, vol. 41, no 1, p. 152-176.
- Nesiah, Devanesan. 2001. «The claim to self-determination: a Sri Lankan Tamil perspective». *Contemporary South Asia*, vol. 10, no 1, p. 55-71.
- Pfaffenberger, Bryan. 1981. «The Cultural Dimension of Tamil Separatism in Sri Lanka». *Asian Survey*, University of California Press, vol. 21, no 11, p. 1145-1157.
- Pierre, Jacques. 1994. « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement ». *Religiologiques*, no 9. Consulté sur Internet le 10 novembre 2006 : www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/pierre.pdf.
- Rajasingham-Senanayake, Darini. 2002. «Identity on the Borderline: the Colonial Census, New Ethnicities and the Unmaking of Multiculturalism in Ethnic Violence ». *Identity, Culture and Politics*. Colombo: Sri Lanka, International Centre for Ethnic Studies, vol. 3, no 2, p. 26-50.
- Schnapper, Dominique. 1993b. « Le sens de l'ethnico-religieux ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 81, p. 149-163.
- Sébastien, Brigitte. 2002. « Inculturation ou ethnicisation. Les pratiques religieuses des Pondichériens catholiques en Île-De-France ». *Archives de Sciences sociales des religions*, no 119 (juillet-septembre 2002), p. 99-126.
- Wayland, Sarah. 2004. «Ethnonationalist networks and transnational opportunities: the Sri Lankan Tamil diaspora». *Review of International Studies*, Cambridge University Press, vol. 30, Issue 3, p. 405-426.

CONFÉRENCES

- Baumann, Martin. 2000. «Vows in Diasporic Contexts: Hindu Tamils in Germany». 18th Congress of the International Association for the History of Religions, Durban, South Africa.

Pfaffenberger, Bryan. 1991. «The Sri Lanka Tamils». Sacramento State University, USA.
Consulté sur Internet le 10 novembre 2006 :
<www.tamilnation.org/conferences/cnfUS91/pfaffenberger.htm >.

Taylor, Charles. 1991. « L'identité aujourd'hui ». Séminaire du 6 déc. 1991. Cahiers de recherche, no 9. UQÀM: Groupe interuniversitaire sur la postmodernité, 51 p.

MÉMOIRES ET THÈSES

Brunger, Fern. 1994. «Safeguarding Mother Tamil in Multicultural Quebec. Sri Lanka Legends, Canadian Myths, and the Politics of Culture». Ph. D. Thesis, Montréal, McGill University, 325 p.

Cheran, Rudhramoorthy. 2000. «Changing Formations: Tamil Nationalism and National Liberation in Sri Lanka and the Diaspora». Ph. D. Thesis, Toronto, York University, 248 p.

Lebnan, Karim. 2002. « Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal : le cas de l'identité confessionnelle ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 128 p.

Ryan, Kathleen Sheila. 1980. «Pollution in Practice: Ritual, Structure, and Change in Tamil Sri Lanka». Ph. D. Dissertation, Ithaca, Cornell University, 164 p.

INTERNET

Beyer, Peter. 2006b. *Migrations mondiales et pluralités des centres d'authenticité*. Consulté sur Internet le 20 mars 2006 : <<http://aix1.uottawa.ca/~pbeyer/migrmond.htm> >.

Entretien avec Serge Ajaguin-Soleyn. *Témoignages*, quotidien de La Réunion, édition du 14 avril 2007. Consulté sur Internet le 22 août 2007 :
<http://www.temoignages.re/article.php3?id_article=21557 >.